

ROGÉRIO ALESSANDRO DE MELLO BASALI

ALESSANDRO PASSERIN  
D'ENTREVES E HANNAH ARENDT:  
A POLÍTICA E A VIOLÊNCIA

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fausto Castilho

CAMPINAS

2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP  
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

**B29a Basali, Rogério Alessandro de Mello**  
**Alessandro Passerin d'Entreves e Hannah Arendt: a política e a  
violência / Rogério Alessandro de Mello Basali. - - Campinas,  
SP : [s. n.], 2010.**

**Orientador: Fausto Castilho.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Passerin d'Entreves, Alessandro, 1902- 1985. 2. Arendt,  
Hannah, 1906-1975. 3. Filosofia política 4. Estado. 5. Liberdade.  
6. Autoridade. 6. Violência. I. Castilho, Fausto. II. Universidade  
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
III.Título.**

**Título em inglês: Alessandro Passerin d'Entreves and Hannah Arendt: the  
politics and violence**

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Political philosophy  
State, The  
Liberty  
Authority  
Violence**

**Área de Concentração: Filosofia Política**

**Titulação: Doutor em Filosofia**

**Banca examinadora: Fausto Castilho, Adriano Correia, Alexandre Guimarães  
Tadeu Soares, Luis Benedicto Lacerda Orlandi, José  
Óscar Rodriguez de Díos**

**Data da defesa: 14-12-2010**

**Programa de Pós-Graduação: Filosofia**



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 14 de dezembro de 2010, considerou o candidato ROGÉRIO ALESSANDRO DE MELLO BASALI aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Fausto Castilho

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. José Oscar Rodríguez de Dios

Dedico este trabalho a toda minha família,  
especialmente à D. Ilda, por sua fé e amor de mãe,  
à minha amada Lise, pelo carinho e compreensão,  
aos nossos filhos Cauã, Dara e Iris,  
seres de muita luz e puro amor,  
e aos amigos e amigas, por tudo que significam.

## AGRADECIMENTOS

Aos professores Fausto Castilho e Luis Orlandi,  
pela grandeza e generosidade;  
Adriano Correia, Alexandre G. T. de Soares e J. Óscar de Díos,  
pela leitura e avaliação cuidadosa desta tese,  
ao amigo Prof. Dr. Ricardo Gauche,  
pela sensibilidade e pelo respeito;  
à Profa. Dra. Aya Ribeiro,  
pela carinhosa leitura e revisão deste trabalho;  
à amiga Maisa Martorano S. Pardo,  
pelas traduções e colaborações  
e  
aos que acreditaram neste trabalho.

*“Prolem sine matre creatam”*

Ovídio

*“O pior analfabeto é o analfabeto político.  
Ele não ouve, não fala,  
nem participa dos acontecimentos políticos.*

*Ele não sabe que o custo de vida,  
o preço do feijão, do peixe, da farinha,  
do aluguel, do sapato e do remédio  
dependem das decisões políticas.*

*O analfabeto político é tão burro  
que se orgulha e estufa o peito  
dizendo que odeia a política.*

*Não sabe o imbecil que,  
da sua ignorância política,  
nasce a prostituta,  
o menor abandonado,*

*e o pior de todos os bandidos,  
que é o político vigarista,  
pilantra, corrupto e lacaio das empresas  
nacionais e multinacionais.”*

*O Analfabeto Político*

B. Brecht

## RESUMO

Este trabalho se propõe a apresentar um conjunto de elementos da doutrina do Estado presentes na obra de Alessandro Passerin D'Entreves (1902-1985), a partir de uma perspectiva que venha justificar sua aproximação com o pensamento de Hannah Arendt (1906-1975), visando modos de compreensão de conceitos e categorias políticos como fatos distintos de fenômenos da violência. A maneira como D'Entreves enuncia sua noção de Estado, compreendido como a tríplice articulação das categorias de força, poder e autoridade, resultado de um trabalho singular de análise e interpretação da tradição do pensamento político ocidental, foi indicada por Hannah Arendt como a única teoria política que corroborava sua própria distinção entre poder e violência. Pesquisaremos na obra desses autores parte das referências à tradição do pensamento, buscando resgatar em seus textos essa distinção e as possibilidades para pensar a política contra a violência. Concluímos que, apesar de trabalharem com experiências e análises diversas, os autores fundamentam uma perspectiva comum, que permite o entendimento da política como um fenômeno distinto da violência e vinculado à liberdade, ainda que, no pensamento de cada um desses autores, a noção e a fundamentação da liberdade sejam conceituadas distintamente.

Palavras-chave: Filosofia política. Estado. Liberdade. Autoridade. Violência.

## ABSTRACT

This work proposes the presentation of a group of elements from de “State doctrine” presented at Passerin D’Entreves (1902-1985) work, from perspectives that are able to justify his proximity to Hannah Arendt (1906-1975), aiming to find ways of comprehension of political concepts and categories as distinct facts or phenomena of violence. The way how D’Entreves enunciates his notion of State, comprehended as the triple articulation of the strength, power and authority, result of a singular work of analysis and interpretation of the tradition of the occidental political thought, was indicated by Hannah Arendt as the only political theory that corroborate her own distinction between power and violence. We are going to research among these authors’ work part of the references of traditional thought, seeking to rescue at theirs texts this distinction and the possibilities to think the politics against violence. We conclude that, although working with various experiments and analysis, the authors establish a common perspective that allows the understanding of politics as a distinct phenomenon of violence and linked to freedom, even in the minds of each of these authors, the notion and grounds of liberty are distinctly conceptualized.

Key words: Political philosophy. State, The. Freedom. Authority. Violence.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	17
2. PRIMEIRA PARTE .....	25
2.1. BREVE PERFIL DE ALESSANDRO PASSERIN D'ENTREVES .....	25
2.1.1. DOCTRINA DO ESTADO .....	29
2.1.2. ESTADO: NÃO É SIMPLES FENÔMENO DE FORÇA .....	38
2.2. <i>SUMMA RERUM, SUMMA POTESTAS</i> .....	42
2.2.1. ESTADO MODERNO E SOBERANIA .....	45
2.2.2. <i>PLENITUDO POTESTATIS</i> .....	45
2.3. PODER, ESTADO E DESOBEDIÊNCIA CIVIL .....	49
2.3.1. OBRIGAÇÃO E DESOBEDIÊNCIA .....	50
2.3.2. LEGALIDADE E LEGITIMIDADE .....	59
2.3.3. ESTADO E AUTORIDADE .....	62
2.4. AUTORIDADE E DIREITO .....	67
2.4.1. DIREITO DIVINO E AUTORIDADE .....	68
2.5. AUTORIDADE, IGUALDADE E LIBERDADE .....	71
2.5.1. IGUALDADE E CONSENTIMENTO .....	77
2.5.2. LIBERDADE NEGATIVA .....	80
2.5.3. LIBERDADE POSITIVA .....	84
3. SEGUNDA PARTE .....	95
3.1 SOBRE HANNAH ARENDT .....	95
3.1.1. SOBRE A AÇÃO E A CONDIÇÃO HUMANA .....	100
3.1.2. A CONDIÇÃO HUMANA .....	104
3.2. A CIDADE-ESTADO E O ACONTECIMENTO POLÍTICO .....	107

3.2.1. A ASCENSÃO DO SOCIAL E SUAS EXIGÊNCIAS .....	109
3.2.2. SOBRE A VIOLÊNCIA .....	111
3.2.3. INDISTINÇÕES E INTERPRETAÇÕES .....	115
3.2.4. A VIOLÊNCIA NÃO PODE SER DERIVADA DO PODER .....	121
3.3. SOBRE TOTALITARISMO .....	123
3.3.1. A NOVIDADE TOTALITÁRIA .....	124
3.3.2. SOLIDÃO E TERROR .....	127
3.3.3. O SENTIDO COMUM .....	128
3.3.4. A FRIA LÓGICA DAS IDÉIAS .....	130
3.4. MARX E A DEGRADAÇÃO DA AÇÃO HUMANA .....	131
3.4.1. ELEMENTOS TOTALITÁRIOS NO MARXISMO .....	132
3.4.2. A ANALÍTICA DA ATIVIDADE HUMANA DO TRABALHO .....	137
3.4.3. A ANALÍTICA DA ATIVIDADE HUMANA DA FABRICAÇÃO .....	138
3.5.3. A AÇÃO POLÍTICA NO MODO DA FABRICAÇÃO .....	139
4. ANÁLISES FINAIS .....	143
4.1. A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA COMO PRESSUPOSTO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE PASSERIN D'ENTREVES .....	144
4.2. À GUIA DE CONCLUSÃO .....	148
5. REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA .....	149

## 1. INTRODUÇÃO

Esta tese resulta dos trabalhos iniciados no mestrado em Filosofia Social, em 2003, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, sob a orientação da professora Dra. Constança Marcondes Terezinha César, concluídos em dezembro de 2004. Na pesquisa para o mestrado foram tratadas, a partir do pensamento de Hannah Arendt, questões vinculadas à degradação do poder em violência e uma série de outras questões desenvolvidas na e pela tradição do pensamento político no Ocidente. Essas questões vieram a se desdobrar no que passou a ser o início do projeto de doutorado, o qual buscava dar continuidade aos estudos pela referência à obra e ao pensamento dessa autora.

Certas questões contemporâneas da política se fizeram entender melhor a partir de um conjunto de perspectivas identificadas no pensamento e na obra de Arendt, cujas questões políticas constituem sua principal problemática. Foram, porém, principalmente as questões acerca da violência como antítese do poder, que se destacaram em toda nossa pesquisa e que levariam ao encontro com o pensamento de Alessandro Passerin D'Entreves. Foi na pesquisa sobre a questão da violência em Arendt que se deu a primeira indicação da importância do livro *A Doutrina do Estado* (1962), de Passerin D'Entreves, obra que a pensadora indica por sua singularidade no conjunto de autores e obras por ela examinados e apresentados em seu ensaio *On Violence*,

Passerin D'Entreves e sua doutrina do Estado constituíram o principal objeto de estudo, nos trabalhos de pesquisa do doutorado conforme as indicações e orientações do professor Fausto Castilho, principal responsável pela compreensão da relevância do pensamento e da obra de um autor tão raro, que contribuiu de modo singular para a teoria política contemporânea no tratamento de temas e problemas relativos ao início do século XXI.

Fatos recentes na história mundial, como revoluções e guerras, podem levar a pensar, ou repensar certos conceitos dados e aceitos como evidentes. Tais conceitos são tomados como definitivos para a grande maioria das pessoas, como política, ação, trabalho ou violência, conceitos sobre os

quais parece não haver sombra de dúvida. Jornais, revistas e outros meios e pessoas discorrem livre e fluentemente sobre esses temas, sem sequer problematizá-los ou considerá-los problematizáveis.

Também foi importante para este trabalho a apresentação e discussão de algumas das questões aqui abordadas em eventos acadêmicos de Filosofia Política, como os de Goiânia, organizados pelo Grupo de Estudos da Democracia e o Seminário Internacional “Instintos e Instituições: saberes e políticas da vida”, realizado em Portugal, em novembro de 2009, sob a organização do grupo *The Animal Condition*, da Universidade Nova de Lisboa.

A partir de tais eventos e de tais fatos poderemos ir ao encontro de algumas perspectivas e reflexões propostas no presente trabalho. Acreditamos que ele possa ser considerado como uma pesquisa ocasionada por certos acontecimentos da época, em cuja formulação há um ponto de convergência com as obras de Hannah Arendt e de Alessandro Passerin D'Entreves, as quais constituem a fonte mais valiosa para a pesquisa e a compreensão dos dias atuais, além das possibilidades que trazem ao pensamento filosófico ético e político contemporâneo.

Este trabalho desdobra-se em duas partes distintas, relativas aos dois autores, que se comunicam entre si na medida em que a recepção da obra e do pensamento de ambos, aqui associados, ocorreu de modo muito distinto no Brasil, dada, por um lado, a facilidade do acesso ao pensamento, à obra e aos estudos arendtianos e, por outro lado, a raridade, uma vez que as ideias de Alessandro Passerin D'Entreves ainda não constituem uma temática de estudo no país por ser escasso o material para sua pesquisa.

De início, procedemos à leitura da obra e à apresentação da autora, Hannah Arendt, uma vez que foi o seu pensamento que tornou também possível o encontro com as lições de D'Entreves. As reflexões dessa autora parecem não se contentar com a mera contemplação da realidade e de suas coisas: há um tipo de urgência em seu pensar, e parece haver em sua obra força suficiente para inspirar a ação, e a leitura das teses de D'Entreves talvez aqui se configurem como discurso e ação, no sentido proposto por Arendt.

Essa pensadora, além de reelaborar a ação, como categoria que

orienta as ideias que apresenta, fundamenta nossa tentativa de relacioná-las aos conceitos, agora problematizáveis, de política e violência, no contexto da filosofia política e da doutrina do Estado, articuladas por D'Entreves. Esses temas parecem estar evidentes no percurso de Arendt, que via na ação a “substância de que é feita a política”. (ARENDR, 1973, p.15).

Hannah Arendt nasceu em Linden, perto de Hannover, Alemanha, em 14 de outubro de 1906. Sua vida correu risco sob a política de seu tempo, uma vez que, por ser judia, e somente por isso, foi perseguida e presa num campo de refugiados, de onde certamente seria levada para um campo de concentração, ao encontro da morte, como tantos outros judeus eliminados nas fábricas nazistas de cadáveres.

Porém, sua coragem e a desobediência de alguns homens e mulheres lhe permitiram sobreviver e, como uma apátrida sem direitos obteve a permissão para trabalhar nos Estados Unidos da América, onde publicou sua obra - desde o início contundente e até hoje atual.

Alessandro Passerin D'Entreves também tem uma biografia rica em acontecimentos políticos, e chegou até mesmo a exercer o cargo de chefe do poder executivo no Valle D'Aosta, logo após a II Guerra Mundial. Sua atuação na resistência e na luta antifascista italiana são passagens muito importantes e determinantes em sua biografia, assim como suas pesquisas acadêmicas realizadas na Inglaterra e na Alemanha.

Arendt, por sua vez, percebeu-se como judia, ao buscar uma definição para sua própria condição de existência e aderiu à luta judaica, ao participar ativamente nos processos políticos com essa luta relacionados e apontou ao mundo os horrores possibilitados pela humanidade e pela civilização, pela técnica e pela razão, pela ciência e pela história, pela ideologia e pela sociedade de massas.

D'Entreves é o autor por ela citado ao evocar um exemplo singular na tradição do pensamento político ocidental, quando alude a uma perspectiva de poder como algo distinto da violência, não obstante seja um componente associado à força e à autoridade na constituição do que apresenta como Estado: força, poder e autoridade.

É possível dizer que Arendt mostrou ao mundo a ruptura com a tradição que o norteava até então, e fez disso o ponto de partida para suas reflexões, buscando reconciliar a filosofia e a política, sem deixar de pensar e praticar a liberdade, pelo discurso e pela ação, assim como também é possível dizer que D'Entreves formulou e apresentou um coerente conjunto de teses que puderam aproximar questões da filosofia e da política do universo jurídico que se comunicam com as proposições arendtianas.

Ambos autores constituem exemplos de biografias do século XX atravessadas pelos acontecimentos do totalitarismo e apresentam leituras da realidade capazes de se articularem com os movimentos vinculados à vida. Suas obras têm as cores da vida, e talvez tenham sido invadidas pelas urgências da vida, que se fez e continua ameaçada de forma antes nunca vista, tomando assim os pensadores de assalto. Nesse sentido, a resposta dada por Arendt é surpreendente, pois ela inverte o horizonte de compreensão da política ocidental ao postular a natalidade, e não a morte, como a principal categoria a ser pensada como referência e horizonte.

As escolhas por temas urgentes, como o totalitarismo, em sua vertente nazista alemã e em sua vertente stalinista na ex-URSS, e os eventos que marcam sua obra *Sobre a violência* (1969), como a rebelião estudantil de 1968, a guerra do Vietnã, os processos violentos de descolonização, uma adesão da “Nova Esquerda” à violência, a situação vivida na guerra fria, um quadro de insanidade, como diz a própria autora no primeiro parágrafo desse livro, parecem justificar a escolha pela aproximação com o pensamento de Passerin D'Entreves, por ela evocado no segundo capítulo desse livro.

Desde seu primeiro livro, *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt apresentou uma das mais importantes contribuições ao pensamento político ocidental: uma análise que possibilita compreender o surgimento destes sistemas originais em nossa história, e que nos condenariam à possibilidade de que pudessem ocorrer novamente, como outros sistemas antigos, que, uma vez existentes, podiam para sempre ressurgir.

A isso pode se associar a importância de se pensar e agir agora, de modo que tal evento não pudesse vir a se repetir ou que no futuro, com um governo

planetário, pudéssemos vir a testemunhar o fim da política e das liberdades. O mundo contemporâneo e suas novas configurações geopolíticas, associados aos eventos da revolução técnico-científica-informacional, exigem dos pensadores um tipo de exercício de reflexão que não seja desvinculado desses fatos e de outros acontecimentos relevantes, no esforço de se compreender a realidade na qual se está inserido.

Apesar da velocidade do universo factual e de sua multiplicidade substantiva, é sobre o exame de conceitos e categorias há muito tempo constituídos e estabelecidos na tradição do pensamento político ocidental, que o presente trabalho pretende articular leituras das obras de Arendt e D'Entreves.

Para tal, buscaremos apresentar aqui alguns elementos do pensamento de Hannah Arendt, impregnados pela vida e pela urgência bem como o de Alessandro Passerin D'Entreves, reconhecido por Arendt como o único pensador político que opera a distinção fundamental entre poder e violência. Indicamos que nosso interesse neste trabalho circunscreve-se aos primeiros passos da autora, em busca de possibilidades de compreensão da ação humana degenerada em violência e na leitura de D'Entreves, principalmente em sua apresentação da Doutrina do Estado como um complexo de força, poder e autoridade.

Nossa leitura da obra desses autores busca indícios de mudanças do paradigma político consagrado no Ocidente pela filosofia, e desgastado ou superado pela história. Tentamos encontrar em Hannah Arendt as nuances para novas cores políticas, a partir do exame das noções de ação, poder e violência, e de sua interrelação e em Passerin D'Entreves tentamos encontrar os matizes constituintes da noção de Estado e suas múltiplas implicações e seus desdobramentos na tradição do pensamento político ocidental.

Se o Século XX foi tido como um século de guerras, previsto de tal forma desde Lênin, e repleto de fatos que corroboram essa previsão, o Século XXI, há pouco iniciado, já indica como um de seus problemas fundamentais a verificação de que a política continua como mera função da economia no mundo globalizado, o que evidencia uma complexa crise planetária.

Diante disso, ao tomar de empréstimo o conceito de ação

arendtiano, acalentamos honestamente um certo tipo de esperança de colaborar com a interrupção deste processo de degradação: “Entretanto, é função de toda ação, quando distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente, tornando-se portanto previsível.” (ARENDR, 1973, p. 115).

Este trabalho busca estudar política e violência a partir das categorias de ação reformuladas por Arendt, e das perspectivas da noção de Estado operadas a partir de Passerin D'Entreves, a fim de que o luminoso de suas obras pudesse colaborar na tarefa de compreender melhor os fatos e acontecimentos de nossos dias em todo o mundo.

Queremos com isso não apenas entender ou descrever tais fatos e eventos, mas colaborar com os que tomam para si a responsabilidade de reverter o atual estado de coisas, sendo esta tese, de certa forma, um nascimento imprevisível e irreversível resultando do encontro da vida e de sua pluralidade constituinte.

A ação e o discurso vinculam-se à política como atividades que exigem a presença de outros, os quais também agem e discorrem, indicando a pluralidade como condição básica da existência humana na terra e a própria condição da vida política como tal.

Ação e discurso relacionam-se à política porque são meios pelos quais os homens mostram uns aos outros “quem” (*who*) são, para o melhor e para o pior. A ação pode “revelar” (*disclosure*) o “quem” do ator por meio de seus atos, os quais constituem sua própria “estória” que se insere no livro das “estórias” da humanidade. A revelação do ‘quem’ do ator por intermédio de seus atos e palavras só pode se dar plenamente sob o modo da convivência em sua dimensão política. Esta é a perspectiva que orienta o pensamento político de Hannah Arendt.

Eis um dos traços que distinguem e conferem relevância e significação específicas à ação política em relação aos processos de fabricação, nos quais homens isolados podem valer-se de determinados meios para alcançar certos fins. Pois, em se tratando da ação política, a presença e a interação de uns com os outros é fundamental, daí derivando o fato de que ela

nunca poderá vir a ser previsível.

As ações e discursos incidem sobre uma “teia de relações” e a ação humana quase nunca atinge seu fim, diferente da atividade da fabricação, cujo mérito reside no produto final e não no desempenho próprio. Isso indica como virtude política a “moderação” e como “tentação política por excelência a *hubris* (...) e não a ambição de poder”.

Em face da imprevisibilidade e do caráter ilimitado da ação política, Arendt aponta as capacidades de “prometer” e “perdoar” como meios para suportar a irreversibilidade e a incerteza próprias às consequências de atos e de palavras.

Se jamais se pode ter certeza quanto aos resultados futuros da ação, ao menos os homens podem comprometer-se mutuamente, estabelecendo ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, para não falar da durabilidade de qualquer coisa, jamais seria possível nas relações entre os homens. (ARENDR, 2005, p. 155).

A atividade de fabricação implica, em sua redução ao modelo instrumental da relação entre meios e fins, que os fins justificam os meios e a violência inerente a todo processo. Ela exclui a solidariedade implícita na convivência plural, quebrando o “ser-com” e a possibilidade da “revelação” da identidade singular do agente no ato e na comunicação.

Quando aplicadas à esfera da política, as metáforas oriundas do mundo da produção não trazem a construção e o acabamento de produtos finais, mas a destruição da pluralidade humana por meio da violência e do terror.

Arendt formulou sua concepção de ação política não-instrumental, não-teleológica, mas conseqüente e inspirada em princípios, uma ação consciente de seus riscos e implicações, e nisso suas formulações se distanciam das teses de Passerin D'Entreves, o qual concebeu o Estado como resultado de suas próprias configurações constituintes, a saber, a força, o poder e a autoridade, sob uma argumentação fundada nas leituras clássicas e medievais, que o autor articulou de maneira singular a partir da tradição do pensamento político ocidental.

Dentre as passagens mais polêmicas da obra de Arendt, ao investigar o pensamento de Karl Marx, estão aquelas em que identificou na própria gênese da tradição do pensamento político ocidental um temor e uma desconfiança vigorosos em relação aos efeitos imprevisíveis da liberdade humana. A tradição via na imprevisibilidade, inerente à ação, o seu pior defeito, e tentou encontrar um substituto para ela na esfera da fabricação, iniciando com isso a própria degradação da ação política em violência, na qual a fabricação e sua significação e eficiência poderia constituir nova referência.

Da divinização do monarca no mundo antigo ao princípio de sucessão dinástica em tempos mais próximos de nós, da exaltação platônica ao filósofo-rei à concepção moderna do papel desenvolvido pelas elites, nunca cessou no decorrer dos séculos a busca por um critério de legitimidade em que se pudesse agarrar como base sólida e segura da obrigação política. Neste sentido, mesmo a doutrina democrática é uma ideologia, um expediente, se assim se deseja, para substituir a persuasão pela violência e obter a adesão do maior número às decisões do poder constituído.

O consenso, que é o atributo essencial para uma sociedade livre e democrática, deve ser sempre buscado e adquirido e implica um constante apelo à razão. De Passerin D'Entreves pode chegar a todos nós o convite para nos tornarmos filósofos, ou seja, de exercitarmos o dom precioso da razão, como condição indispensável para sermos realmente livres.

Na primeira parte apresentaremos Passerin D'Entreves e na segunda parte Hannah Arendt. Na terceira parte indicaremos as análises finais deste trabalho, vinculando os autores e suas perspectivas ao nosso empenho em compreender questões e conceitos fundamentais da filosofia política, relacionando o poder e a política como via alternativa aos dispositivos da violência e de suas ocorrências no mundo contemporâneo.

Não há, no entanto, uma apresentação aqui dos principais pontos de divergências entre as perspectivas dos autores trabalhados, ainda que essas existam e não sejam poucas.

## **2. PRIMEIRA PARTE**

A primeira parte deste trabalho consiste na apresentação de Alessandro Passerin D'Entreves et Courmayeur, buscando compreender a noção de Estado por ele desenvolvida, bem como as implicações relacionadas à sua análise dos elementos da Doutrina do Estado que elabora.

### **2.1 BREVE PERFIL DE ALESSANDRO PASSERIN D'ENTREVES**

Alessandro Passerin D'Entreves nasceu em Turim, Itália, em 26 de abril de 1902. Segundo o comentador Massimo Tringali é possível distinguir seis períodos de maior relevância em sua trajetória intelectual, a saber:

1. sua formação acadêmica sob influência de Gioele Solari, de 1918 a 1922, (mestre de outros pensadores italianos seus contemporâneos como Norberto Bobbio e Luigi Firpo), Gaetano Mosca, Francesco Ruffini e Luigi Einaudi. No mesmo período dá-se o encontro com Pietro Gobetti em cuja revista *“La Rivoluzione Liberale”* viria a contribuir com artigos sobre o marxismo e Hegel;
2. a experiência como professor universitário em Turim de 1929 a 1943;
3. a participação na Resistência ao nazi-fascismo na região do Valle D'Aosta e nas atividades políticas do Partido Liberal dessa região (1944);
4. sua experiência em Oxford, como professor (1946-1957);
5. seu retorno a Turim onde recuperou sua cátedra de Doutrina do Estado, para depois fundar a de Filosofia Política (1957-1972);
6. suas atividades fora do âmbito acadêmico e em particular sua colaboração no jornal *“La Stampa”*.

No primeiro período turinense, conseguiu seu diploma na Faculdade de Filosofia do Direito com uma tese sobre: *Il Fondamento della Filosofia Giuridica di G. G. F. Hegel*, que viria a ser publicada em 1924 por Pietro Gobetti. Em 1926, graças a sua proximidade com Luigi Einaudi, que havia se iniciado quando ingressou na *Facoltà di Giurisprudenza da Università di Torino em 1922*, conseguiu uma bolsa de estudos que lhe permitiu a primeira estada em Oxford, onde desenvolveu o interesse pelo pensamento inglês, sobretudo pelo Idealismo, temática não tratada nos estudos italianos sobre a época e sobre a Idade Média, particularmente sobre São Tomás de Aquino.

Começou a lecionar no curso Livre de Filosofia do Direito em 1929 e, em 1935, venceu o primeiro concurso de História das Doutrinas Políticas na Universidade de Messina, Sicília, e o concurso de Filosofia do Direito em Ferrara. Em 1936 tornou-se docente na Universidade de Pávia, a convite do Padre Agostino Gemelli.

Antes de voltar a Turim para assumir o curso de Direito Internacional, em 1938, assumiu a cátedra de História das Doutrinas Políticas e de Filosofia do Direito, em Pádua. A temática de seus cursos recai sobre a problemática da obrigação política, questão que permanece um dos principais argumentos de seus trabalhos ulteriores.

Durante o fascismo, quando lecionava na *Regia Università di Torino* teve de prestar juramento ao regime sob as regras do então ministro Giovanni Gentile. Não abandonou, contudo, suas concepções liberais acerca da política e em 1944 uniu-se à *Resistenza*. Logo após a libertação, foi nomeado primeiro prefeito (*sindaco*) da cidade de Aosta pelas forças antifascistas e lutou junto a Federico Chabod pela autonomia da região. Convocado pelo Exército em 1941 defendeu a autonomia da pequena pátria do Vale D'Aosta e foi nomeado prefeito de Aosta em 1945 pelo Comitê de Libertação Nacional da Alta Itália. Assim, conseguiu evitar a secessão do Vale D'Aosta do território italiano.

Entre os anos de 1946 e 1957 lhe foi confiada a cátedra de estudos italianos em Oxford. Embora se ocupasse de autores como Dante e Maquiavel conduzia paralelamente seus estudos sobre Direito Natural e, a partir de cursos realizados acerca do tema na *Chicago University*, publicou em 1951 a obra

*Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy.*

Após um período em Harvard, onde lecionou História das Doutrinas Políticas, voltou a Turim em 1957 para assumir a cátedra de Doutrina do Estado no curso de Filosofia Política. Até 1972, quando deixou seu posto a Bobbio, Passerin D'Entreves escreveu e lecionou acerca da obrigação política e do direito civil, publicando *La Dottrina dello Stato* em 1962. A obra, escrita no período em que ministrava cursos em Yale, é considerada a síntese de todo seu pensamento político.

Como questionador das correntes positivistas do direito e da ciência política fixou as bases teóricas da Filosofia Política, mantida rigorosamente distinta da Doutrina do Estado, da Filosofia do Direito e da Ciência Política.

Após 1972, deixou o meio acadêmico e assumiu o cargo de editor de destaque do jornal "La Stampa" de 1975 a 1981, para o qual escreveu diversos artigos sobre autonomia, federalismo, catolicismo liberal, direito de resistência e sobre a constituição Italiana. Morreu em 15 de dezembro de 1985, como um dos grandes pensadores políticos italianos do século XX.

Segundo Passerin D'Entreves, todo o segredo do realismo político, ou de uma consideração empírica da política, estaria na oposição entre conceito e fato (D'ENTREVES, 2001, p. 90). A partir de sua leitura de pensadores contemporâneos como Harold Dwight Lasswell (1902 – 1978), Abraham Kaplan (1918 – 1993), e principalmente Arthur Fischer Bentley (1870 – 1957), ele apresenta a perspectiva de um radicalismo empírico que aponta para o fato de que o Estado só existe sob uma espécie de relação de força.

Para D'Entreves, quando a moderna ciência política afirma que o conceito de Estado é um conceito formal, isso significaria que a noção de Estado representa uma elaboração conceitual de um dado empírico, que seria a própria relação de força, configurando um modo particular de perceber e elaborar uma representação singularizada e coerente do Estado, capaz de identificá-lo na infinita complexidade das relações existentes no contexto social.

A afirmação de que o Estado é somente uma força junto a outras forças, numa perspectiva empírica, indica que a noção de Estado não é deduzível de uma consideração meramente quantitativa, mas sim de uma certa

qualificação do que seria essa força, e das várias possíveis qualificações, a mais importante seria a jurídica, por ser caracterizada como uma força exercida com certa uniformidade e regularidade, e em conformidade com um conjunto de regras conhecidas e determinadas. (D'ENTREVES, 2001, p. 90).

Nesses termos, a qualificação jurídica é estritamente descritiva, como o indica D'Entreves, que também aponta para outras formulações de tipo valorativo, como força justa ou força encaminhada para o bem comum, e com isso seria possível discutir se a qualificação jurídica pertence a um ou outro grupo.

A redução da qualificação jurídica a termos puramente descritivos parece consistir na simples constatação de um fato empírico, uma vez que não há dúvidas de que tal qualificação é vinculada a uma determinada experiência, da qual se deriva, mas é importante notar que graças ao emprego dessa qualificação é possível sair de uma vez do plano da pura força, na qual culminavam as perspectivas da concepção realista e em nome de sua visão de uma verdade efetiva.

Assim, se o Estado é força, essa força é revestida de um determinado caráter e investida de certas qualidades que a distinguem de outros tipos de força, não sendo somente força, senão força legal, força legítima, ou seja, poder e autoridade. (D'ENTREVES, 2001, p. 90).

Dentre as principais obras do autor, podemos destacar: *La Filosofia Politica Medievale. Appunti di Storia delle dottrine politiche*, Turim, 1932; *The Medieval contribution to political thought*, Oxford, 1939; *Natural Law*, Hutchinson University, 1951; *Dante politico e altri saggi*, Turim, 1955; *La Dottrina dello Stato*, Turim, 1962; *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Turim, 1970; e *Il palchetto assegnato agli statisti*, Milão, 1979.

### 2.1.1. DOCTRINA DO ESTADO

Abordamos aqui os elementos indicados por D'Entreves, em sua análise da doutrina do Estado, apresentados em seu livro *La Dottrina dello Stato*, tendo em vista que, assim como em outros livros, o autor o apresenta como um livro “nascido da escola”, e a partir de cursos ministrados por ele em Turim e Yale. O que não tornaria esse livro menos importante neste trabalho, tendo em vista que ele consiste na principal síntese das ideias do autor, coerentes com seus escritos dos anos 29 e 30, como ele mesmo indica nessa sua obra.

O modo como D'Entreves utilizou a tradição e os seus principais autores do pensamento político é também descrito no prefácio à obra, ao indicar que se apropriou livremente das teses que o interessavam e não obedeceu aos ditames da cronologia, de modo que esse livro não poderia ser considerado uma história das doutrinas políticas:

Há pouco disse “os autores que contam”. Talvez teria sido melhor dizer “os que contam para mim”. Ou, melhor ainda, talvez, devesse dizer com Vico, os meus “autores”. Quais são eles, descobrirá o leitor; mas gostaria de preveni-lo de que meu propósito, ao me aproximar daqueles que foram grandes não é o de quem escreve uma história, mas de quem procura a verdade. (D'ENTREVES, 1967, p. xii).<sup>1</sup>

Passerim D'Entreves afirmava que na formulação do título era o artigo determinativo que importava, pois o que iria confrontar, analisar e interpretar seria “a” doutrina do Estado, que comportaria algumas perspectivas e horizontes que se distinguem: “Mas na formulação do título é o artigo determinativo que importa”. (D'ENTREVES, 1967, p. xii).<sup>2</sup> O livro *A Doutrina do Estado* foi dividido em três partes, a saber: o Estado como força, o Estado como poder e o Estado como autoridade.

---

<sup>1</sup> *Ho detto “gli autore che contano”. Forse avrei fatto meglio di dire, “quelli che contano per me”. O meglio ancora, forse, dovrei dire col Vico, i miei “autori”. Quali essi siano, lo vedrà Il lettore; ma vorrei che egli fosse avvertito del mio proposito nell'avvicinarmi a quei grandi, che non è quello di chi scrive la storia, ma di chi cerca la verità.*

<sup>2</sup> *Ma nella formulazione del titolo è l'articolo determinato che importa.*

Conforme diz o autor, do nascimento até a morte, cada pessoa tem sua vida cercada e atravessada por inúmeras forças, que se apresentam de distintos modos, ora como obstáculos, ora como tutelares do curso da vida, capazes até mesmo de determinar seu destino. Das forças percebidas, algumas são completamente distintas das pessoas, como as forças da natureza. Existem, também, as forças resultantes de situações e condições criadas pelas próprias pessoas, de modo deliberado ou não.

Entre as condições criadas pelas pessoas, como usos comuns, prescrições e comandos, as mais eficazes e numerosas, mais sentidas e ressentidas de maneira direta e por cada um, coincidem com aquelas que se associam à noção de Estado. Ainda que tal noção se apresente de maneira difusa e vaga, e ainda que seja compreendida como uma entidade cercada de mistérios e onipresente, essa noção se vincula a um poder ao mesmo tempo indefinido, imperioso e irresistível. (D'ENTREVES, 1967, p. 1). O autor sugere que, se por acaso uma pessoa qualquer fosse interrogada na rua acerca da existência do Estado, certamente tal pessoa ficaria surpresa e apreensiva. No entanto, se lhe fosse feita a pergunta “que é o Estado”, seria difícil explicar com clareza e concisão o significado de uma palavra tão familiar.

Essa pessoa, sugerida pelo autor, poderia encontrar e utilizar a cada dia em seus discursos, relações profissionais, no exercício de quaisquer atividades de cidadão, essa palavra Estado, mas, a menos que fosse um pesquisador versado em tal conceito, não haveria resposta objetiva para a pergunta “que é o Estado?” à disposição dessa pessoa.

Ao examinar o significado dessa palavra na linguagem comum e na experiência mais imediata e, ainda, após um momento de reflexão, Passerin D'Entreves indica algumas percepções para essa palavra e para alguns fenômenos a ela vinculados, que serão apresentadas a seguir. Primeiramente, indicou o autor que a palavra “Estado” associa-se normalmente “à idéia de uma força estranha à vontade individual, superior a ela e capaz não somente de emitir-lhe comandos, mas de impor-lhe atuação”. (D'ENTREVES, 1967, p. 2).<sup>3</sup>

Tal força atribuída ao Estado, imperativa, suprema, que possuiriam

---

<sup>3</sup>*All'idea di una forza estranea alla volontà individuale, superiore ad essa e in grado non soltanto di rivolgerle dei comandi, ma di imporne l'attuazione.*

esses comandos e não outros, traz a noção de um poder exercido conforme certos procedimentos, segundo um conjunto de normas conhecidas, ou ao menos possíveis de ser conhecidas, e não de uma força misteriosa e arbitrária, disse o autor.

É o reconhecimento de tal poder, exercido a partir de um conjunto de regras, que implica o reconhecimento da obrigatoriedade de submeter-se a tais regras e, a palavra Estado, nessa perspectiva, constitui um termo de referência a essa obrigatoriedade. A palavra Estado consiste não apenas em um tipo de força que existe de fato, ou num poder explicado e compreensível conforme certas regras, mas numa autoridade que deve ser reconhecida, com fundamentos e justificativas, em seu próprio exercício, é o que a percepção de D'Entreves aponta. Com tais indicações, o autor elencou três significados a três possíveis e distintas perspectivas acerca do problema do Estado, e todas as três foram propostas e tomadas como válidas ao longo da tradição do pensamento político.

Seria nas representações mais comuns e ingênuas que a ação do Estado estaria associada à polícia, aos agentes das imposições, à força que assegura a coexistência pacífica das pessoas e, ainda, aos fortes, aos canhões e às forças armadas que deveriam defender tal coexistência contra os riscos e perigos externos, que consistiriam em ameaça potencial da força de outros Estados.

Nessa consideração da existência do Estado como uma pura questão de fato é que a força se destacou e chamou a atenção do pesquisador, pois o Estado existe enquanto existe uma força capaz de lhe sustentar o nome, e as formas de relacionamento desse Estado com as pessoas e com outros Estados se dá pelo mérito da força, conforme tais representações, dentre as mais comuns e ingênuas.

A força qualificada não seria mais simplesmente força e, assim, enquanto força que se explica de maneira singular e uniforme, executada em nome do conjunto de normas e de regras impostas mediante o Estado, teria na sua efetivação a razão de ser do próprio Estado. O autor indicou tal perspectiva ao analisar o modo pelo qual a força associada ao Estado se manifestava,

destacando que na circunstância singular e significativa à qual essa força era atribuída ao Estado, ela não deveria ser nunca uma força arbitrária.

O Estado seria similar a um amontoado de regras, um conjunto de normas e regras que governaria não só a coexistência das pessoas, mas a própria existência do Estado, como comentou o autor. D'Entreves evidenciou que a noção de Estado se associava então à de Direito, da existência das leis, distintas da regularidade e uniformidade das chamadas leis da natureza, independentes da vontade humana e puramente factuais, mas de leis criadas pelas pessoas, seres humanos que criaram e desejaram criar uma ordem em suas realidades em busca de determinados fins, cujo primeiro seria a pacífica coexistência necessária para que outros fins pudessem ser então alcançados:

Essas “leis” são criações dos homens, e de homens que criaram e quiseram criar uma “ordem” em suas relações para obtenção de determinados fins, o primeiro de todos é a pacífica coexistência necessária para que se alcancem outros fins posteriores. (D'ENTREVES, 1967, p. 4).<sup>4</sup>

Tal associação do direito ou das leis à noção de Estado não poderia encerrar a multiplicidade de problemas e questões relacionadas a essa noção, quer seja entre as pessoas comuns ou entre os que a investigaram desde a mais remota antiguidade. O Estado, assim, é percebido como força, mas força qualificada, pois é executada na forma da lei, como indicou o autor que, aprofundando-se em sua análise, evidenciou o fato de que a força do Estado seria, na verdade, duplamente qualificada.

A força do Estado duplamente qualificada refere-se à lei, e a um valor que se encarna no Estado, e que na lei se exprime, consistindo em um valor inconscientemente presente na explicação da atividade do Estado. Nas palavras de Passerin D'Entreves:

---

<sup>4</sup> *Queste “leggi” sono creazioni degli uomini, e di uomini che hanno creato e voluto creare un “ordine” nei loro rapporti per il conseguimento di determinati fini, primo fra tutti la pacifica coesistenza necessaria per il raggiungimento di fini ulteriori.*

Por outro lado, este valor é já inconscientemente presente até mesmo na mente daqueles que se limitam a constatar a necessidade da força como guardião da pacífica coexistência dos homens; ou sublinham a qualificação jurídica da força usada “em nome da lei” como garantia de regularidade e uniformidade na explicação da atividade do Estado. (D’ENTREVES, 1967, p. 5).<sup>5</sup>

O autor aponta a possibilidade de se chegar a conclusões idênticas mediante outro raciocínio, que implica um salto lógico e busca, para tanto, destacar a passagem de uma proposição descritiva a uma proposição prescritiva, da constatação da existência da força e de leis à afirmação do dever de submeter-se a elas, pela constituição de uma via deontológica.

Se, por um lado, constata-se que uma determinada força, a força do Estado, obriga todas as pessoas e que, além disso, essa força é exercida com regularidade e uniformidade, em nome de leis, por outro, constata-se que tais leis e tais forças são obrigatórias. Trata-se de proposições distintas, uma descritiva e outra prescritiva, que se combinam na constituição dessa perspectiva.

Haveria nisso um salto lógico, pois, constatar a existência da força e de leis não comportaria nenhuma noção de obrigatoriedade em termos lógicos, como ressaltou o autor. Seria como se tal afirmação fosse um acréscimo, o que evidenciaria a radical transformação da proposição descritiva em prescritiva. Essa transformação estaria presente nos discursos que associam a obrigatoriedade dos comandos do Estado ao fato de serem impostos com a força, fazendo da própria força um valor e, assim, a força, enquanto necessária, seria admitida como um bem.

Também os que afirmam que as leis devem ser respeitadas porque são leis acrescentam um juízo de valor ao conceito de lei que esta, unicamente em sua existência factual não possui e nem pode possuir. A obrigatoriedade das leis é, na maioria das vezes, inferida levando-se em consideração os fins a que visam, de disciplinar relacionamentos humanos dos quais são tutoras e

---

<sup>5</sup>Questo “valore” è d’altronde già inconsciamente presente Allá mente anche di coloro che si limitano a constatare la necessità della forza come garante della pacifica coesistenza degli uomini, o sottolineano la qualificazione giuridica della forza esercitata “in nome della legge” come garanzia di regolarità e di uniformità nell’esplicazione dell’attività dello Stato.

guardiães. Pode ser também inferida da noção de justiça, que expressariam tais leis, e de cuja presença dependeria a obediência a elas devida.

Seria possível falar do Estado em termos puramente descritivos e factuais, mas, com isso, negligenciar-se-ia um aspecto muito importante do uso associado a esta palavra na linguagem comum, a saber, de uma força garantida por leis e merecedora de respeito. O Estado compreendido como força corresponde a uma percepção do monopólio de força, e a força à disposição do Estado no mundo moderno ultrapassaria até mesmo a capacidade de imaginação humana.

Existem forças psicológicas exercidas sobre cada pessoa, com uma eficácia que cresce à medida que são aperfeiçoadas suas técnicas, como a propaganda, bem como existem forças materiais relacionadas ao progresso de instrumentação científica, à produção de armas, ao desenvolvimento dos meios de defesa e de ataque. Tais forças, no entanto, estariam nas mãos de poucas pessoas, de modo que o Estado corresponderia aos poucos que comandam, que têm nas mãos a sorte de todas as demais pessoas, a quem não restaria outra escolha além da obediência.

Essa visão apresenta o Estado como impessoal, as pessoas desapareceriam por detrás de leis e, ainda assim, encarnariam o Estado, nas figuras togadas, dos funcionários, os magistrados, os juízes e todos os que são tidos como detentores da lei. Porém, funcionários, magistrados e juízes, não poderiam ser o Estado, pois suas funções seriam estabelecidas por leis, e a competência de cada um deles seria atribuída e circunscrita pelo direito. Como apontou D'Entreves:

Para o jurista, o Estado não pode ser outra coisa que a totalidade de leis vigentes em uma determinada situação de tempo e lugar: o Estado é a ordem jurídica. Estado e direito coincidem: o Estado é uma criação do direito. (D'ENTREVES, 1967, p. 8).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>*Per il giurista, lo Stato non può esser altro che l'insieme delle leggi vigenti in una determinate situazione di tempo e di luogo: lo Stato è l'ordinamento giuridico. Stato e diritto coincidono: lo Stato è una creazione Del diritto.*

Até mesmo nas relações internacionais seria o Estado um legado das leis, ainda que menos precisas e eficazes que aquelas das quais é legado nas relações com os cidadãos e, portanto, mesmo pelo direito internacional, o Estado seria uma criação do direito, tendo em vista que, fora do direito à força, ainda que muito organizada, não passaria de pura existência factual.

É possível constatar que as pessoas vivem juntas e observam leis, muitas vezes de maneira espontânea e sem que sejam forçadas a isso, o que corresponderia, para o autor, a uma coesão social. Mas existem, também, pessoas cujas palavras, opiniões e ações relacionam-se com a existência de eleitores que podem decidir uma situação com seus votos, líderes partidários capazes de determinar uma linha política.

Tais personalidades são capazes de influenciar o comportamento de seus concidadãos, ao cativar-lhes o respeito e a estima. Tais comportamentos parecem determinados por um sentido de obrigatoriedade, uma perspectiva consensual acerca dos fins a serem perseguidos na vida comum e dos critérios que determinariam e condicionariam a obediência. O autor reconheceu nessa perspectiva consensual, nesse consenso, condição para a existência do Estado “Tal consenso não é simplesmente um elemento importante da noção de Estado: é a própria condição de sua existência.” (D’ENTREVES, 1967, p. 8).<sup>7</sup>

Há um conjunto de bens aos quais se associa a noção de Estado, e tais bens não poderiam ser assegurados apenas pelo uso da força, nem da voz impessoal das leis, seriam bens como a concordância de propósitos, a felicidade cívica, o amor à pátria, a consciência de um vínculo coesivo, a plena dedicação a uma causa comum, e também de tais bens viveria o Estado.

Nesse percurso o autor analisa e interpreta a noção de Estado vinculando-a a três noções ou expressões que são designadas por palavras distintas: força, poder e autoridade, três aspectos do problema do Estado. Seria possível formar diversas imagens do Estado ao se fixar e observar um ou outro desses aspectos, mas a noção de Estado exige uma noção unitária, pois, força, poder e autoridade estariam indissolúvelmente ligados, como sentença

---

<sup>7</sup> Tale “consenso” non è soltanto un elemento importante della nozione dello Stato: è la dondizione stessa della sua esistenza.

D'Entreves.

Considerar o Estado simplesmente como força, ao mesmo tempo em que é associado ao chamado realismo político, modo esse de considerar o Estado que tem longa tradição, parece também impor-se como se fosse o único modo objetivo e correto de se colocar a problemática política contemporânea, indica o autor.

É a essa tradição de pensamento que a doutrina do Estado deve numerosos conceitos de seu vocabulário, destacando-se o fato de tal tradição ter moldado e popularizado o próprio uso da palavra “Estado”, ao se ligar à consideração das relações de força existentes em um determinado momento histórico.

O Estado como poder é relacionado à consideração jurídica, na qual poder significa força qualificada pelo direito, fato que parece ser quase exclusivamente verificado pela atenção dos juristas, como aponta D'Entreves, ao afirmar que aos juristas se deve a elaboração posterior e o refinamento do conceito de Estado. O autor localiza aí o atributo da soberania, como um dos atributos essenciais do Estado moderno.

Por sua vez, o Estado como “poder” é aquele da consideração jurídica, onde poder significa força qualificada pelo direito, força com um sinal de “mais” ao lado: é surpreendente que seja justamente esse “mais” a atrair quase que exclusivamente a atenção dos juristas, aos quais se deve o refinamento e a elaboração posterior do conceito de Estado e a identificação dos atributos essenciais do Estado moderno, sendo primeiro e fundamental o atributo da “soberania”. (D'ENTREVES, 1967, p. 10).<sup>8</sup>

Compreender o Estado como autoridade parece corresponder a pensá-lo a partir de uma justificação posterior, que não estaria e nem poderia estar presente simplesmente na força ou no exercício do poder e que, no entanto, seria requerida, como argumenta o autor, o qual indica a necessidade

---

<sup>8</sup>*Lo Stato come “potere” è invece lo Stato della considerazione giuridica, dove potere significa forza qualificata dal diritto, forza con un segno di “più” accanto: né è da stupire che proprio questo “più” attiri quasi se deve l’afinamento e l’elaborazione ulteriore del concetto di Stato e l’identificazione degli attributi assenziali dello Stato moderno, primo e fondamentale l’attributo della “sovranità”.*

de a doutrina do Estado encontrar-se com a filosofia política a fim de, necessariamente, se complementarem.

A própria estruturação do Estado moderno teria sido influenciada a partir desse requerimento de justificativa, indica D'Entreves, o que teria alimentado as mais diversas especulações. As palavras escolhidas para indicar os três aspectos do problema do Estado não apresentam, no uso comum, um significado unívoco, algo decorrente de uma definição rigorosa, mas, como nota o autor, nas principais línguas européias haveria expressões e grupos diversos de palavras para tratar do Estado e do mundo no qual se manifestaria sua presença e sua ação.

Segundo D'Entreves, muito mais que os lógicos e os gramáticos, teriam sido os juristas os responsáveis pelo estabelecimento e pelo esforço em tornar claros os significados da maior parte das palavras correntes no vocabulário político e, por isso, seria mais importante recorrer aos juristas, mais que aos políticos puros e aos filósofos, para tentar explicar com outras palavras a distinção proposta em seu tratado sobre o problema do Estado.

Ao pensar a doutrina do Estado em geral, os juristas distinguem entre eficácia, validade e legitimidade do conjunto de normas por eles estudadas e correspondentes à realidade do Estado. Conforme a orientação do realismo político, que enxerga no Estado um puro fenômeno de força, seria preciso considerar como atributo relevante para a determinação do Estado a sua efetividade e eficácia. Assim, os Estados são ou não, conforme sua capacidade de impor os seus comandos, seja no âmbito interno ou externo. E, portanto, onde falta força não há Estado, mas somente o caos ou a anarquia, aponta o autor.

A concepção jurídica do Estado é, por sua vez, uma consideração voltada principalmente para o problema da validade, da legalidade do comando, pois o poder do Estado deve ser um poder legal, condicionado pela existência e pelo respeito à lei, que por sua força o torna válido e, ao cessar o direito, cessa também o poder. Considerando a certeza do direito ao invés de sua ausência, nota-se como melhor um poder que observa leis injustas, do que um poder livre de quaisquer leis, e o ofício do jurista, do funcionário, do

magistrado, seria o de defender a legalidade, a qualquer custo, ainda que por vezes fosse contraditada pela força bruta.

A legalização da força é um grande progresso, mas não constitui a última palavra acerca da própria força, pois o seu limite encontra-se na deliberada redução entre legalidade e legitimidade. Compreender como a força legalizada em poder, por sua vez, se legitima em autoridade, constitui uma tarefa para além da construção jurídica do poder, já se relacionando à especulação filosófica.

Essa distinção entre as três ordens de problemas relativos ao Estado corresponde à divisão comumente adotada pelos tratadistas entre as concepções sociológico-política, jurídica e filosófica acerca do Estado. A intenção do autor parece ser de atenuar o contraste entre os diversos modos de tratar do problema do Estado, e sublinhar o fato que, por mais diversa que seja a imagem do Estado, moldada a partir de um ou de outro ponto de vista, o problema permanece o mesmo e é o mesmo que impulsiona seus estudos aqui examinados, o problema surgido a partir da constatação de que, do momento em que nascem até o momento em que morrem, as vidas das pessoas são determinadas e circunscritas pela presença do Estado.

### **2.1.2. ESTADO: NÃO É SIMPLES FENÔMENO DE FORÇA**

Nenhuma pessoa pode ser livre para fazer aquilo que quiser e a disponibilidade de cada pessoa deve ser limitada e determinada; a causa maior para tais limitações e determinações, ou o principal artifício relacionado a isso, é exatamente a existência do fenômeno do Estado, como apontam as análises e os elementos apresentados pela leitura de D'Entreves. Compreender o ser humano como não pertencente a uma raça solitária (Cícero), ou como um animal político (Aristóteles), relaciona-se ao fato de compreender que o destino de cada pessoa está intimamente ligado ao consórcio com outras pessoas e, nesse contexto, o Estado é o artifício que possibilita tais percepções e suas implicações.

É possível formar diversas imagens do Estado, fixando a atenção num ou noutro de seus aspectos, mas a noção do Estado só pode ser uma noção unitária. Não é possível confrontar-se com o “Estado puro”, força, poder e autoridade estão indissolúvelmente ligados. Desempoeirar antigas noções do Estado como simples noção de força, como se, com isso, se dão as últimas palavras acerca do Estado, constitui um erro de teóricos modernos da “ciência política”, aponta D’Entreves.

Considerar verdade que a força do Estado e no Estado não pode corresponder à simples força material, exige considerar verdade também o fato de que a “a auréola que circunda o poder diminui em sutis gradações muito além dos termos precisos do direito e da legalidade.” (D’ENTREVES, 1967, p. 15).<sup>9</sup>

A consideração puramente jurídica não seria capaz de resolver o problema da natureza do comando estatal e do fundamento da sua obrigatoriedade, visto que, para tal fim, o comando deve ser investido de um valor que a força sozinha não possui e que o direito pode reconhecer como algo diverso e superior a si. Passerin D’Entreves, ao examinar em seu livro as graduais investidas, a partir das quais a força do Estado se transformava em autoridade, enunciava como eterno problema a saber que coisa é essa capaz de transformar em direito a força, em respeito ao temor e, em consenso, ou até mesmo em liberdade, a necessidade.

Este trabalho procura percorrer algumas das indicações desse autor, em busca da delimitação de tais perspectivas, e tem como objetivo inicial o exame mais aprofundado de categorias explicitadas na obra de Passerin D’Entreves, que compreende o Estado como força, poder e autoridade. A leitura pretende obter subsídios para questões contemporâneas sobre os problemas relativos à doutrina do Estado.

A exposição dos argumentos inicia-se pela constatação inequívoca de que o Estado é força, como já fora concebido e apresentado desde autores clássicos, e sua configuração enquanto tal é primeiramente vinculada a um

---

<sup>9</sup> *...l’alone che circonda il potere sfuma in sottili gradazioni ben oltre i termini precisi del diritto e della legalità.*

empirismo radical, cuja formulação mais conhecida é a de Nicolau Maquiavel, que afirma apresentar o Estado como ele é, e não como deveria ser.

As noções fundamentais utilizadas para tratar do Direito ou do Estado são, em grande parte, de origem romana. Em primeiro lugar, a definição do Estado em termos rigorosamente jurídicos, que tem em Cícero e sua formulação *res publica res populi* um conjunto de traços que já apontavam para a indissociabilidade entre o Estado e o Direito, pois ainda que se possam dar diversas interpretações a essa fórmula, segundo D'Entreves, não caberia dúvida de que a definição de Cícero apresenta de modo claro e sem ambiguidade alguma a afirmação de que o Estado não é concebível fora do Direito: *res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quidqui modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*<sup>10</sup>. ( Cícero, *República apud D'ENTREVES*, 2001, p. 03).

Como aponta D'Entreves, Cícero não esquece de um tipo de móbil utilitário, que pode ser chamado de fundamento econômico ou sociológico, ao conceber a sociedade política, e, junto a esse fundamento relacionou, como signo distintivo do Estado, o *consensus iuris*, o reconhecimento do Direito: *quia primum mihi populos non est (...) nisi qui consensu iuris continetur*<sup>11</sup>. E assim como Aristóteles, Cícero parece ver no Estado uma espécie de corolário da natureza humana: *eius autem prima causa coeundi est non tam imbecilitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio*.<sup>12</sup>

Entretanto, diferentemente de Aristóteles, que em suas proposições buscou acentuar mais os fins que a associação política possibilita, como o viver bem ou as boas ações, essa exposição das proposições ciceronianas acentua mais a estrutura do Estado, a base que o garante, o *consilium* que o rege e a normalização, que se constitui em garantia para as relações humanas:

---

<sup>10</sup> “a República é coisa do povo, considerando como povo, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum.”

<sup>11</sup> “porque o povo não existe para mim...a não ser onde existe o consentimento pleno de direito”

<sup>12</sup> “a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato”

*omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis, qualem exposui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae, ut dixi, populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. Id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est, quae causa genuit civitatem*<sup>13</sup>.

Desse modo podem até variar as formas de governo, ou *status rei publicae*, conforme o poder, ou *summa rerum*, esteja nas mãos de um, de poucos ou de todos, e a partir disso, poder-se-ia até mesmo discutir qual dessas formas seria a melhor, porém, o que todas devem apresentar como nota característica é o exercício da força em nome e sobre a base de uma norma, de um critério vinculante de regularidade, pois um governo só é reconhecido como tal se se apresenta a partir desse vínculo fundamental: *si teneat illud vinculu, quod primum homines inter se rei publicae societate divinxit*<sup>14</sup> Para D'Entreves, este vínculo é a lei, ou como indica a fórmula: *cum lex sit civilis societatis vinculum*<sup>15</sup>.

Com as passagens fundamentais do *De re publica* transcritas em seu livro, D'Entreves espera ter apresentado de modo suficiente e manifesto o papel preeminente que tem a noção de Direito para a concepção romana de Estado; e, sem embargo, não é menos certo que, na definição ciceroniana, a noção de Direito é totalmente impregnada de um conteúdo moral, porque o requisito do *iuris consensus* não consiste, como condição para a existência do Estado, no reconhecimento de uma norma qualquer, mas tão somente, de uma norma justa.

Em outras palavras, a justiça é para Cícero um elemento essencial do Direito, e por isso, as leis injustas não são leis e um Estado sem justiça não é, como tal, um Estado. A noção de *consensus iuris* desse pensador pode ser entendida como “respeito pela justiça” ou como “consentimento à lei”, no primeiro caso a definição significa uma intenção de justificação do Estado pela

---

<sup>13</sup>“Todo povo, isto é, toda sociedade fundada com as condições por mim expostas; toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública,. — e por isso entendo toda coisa do povo, — necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente que sempre se apoie sobre o princípio que presidiu à formação do Estado.

<sup>14</sup> se o vínculo que, primitivamente, fez que os homens se agrupassem em sociedade em vista do bem público.

<sup>15</sup>A lei é o vínculo da sociedade civil.

via da justiça natural ou lei natural, aquela compreendida como “verdadeira lei”, descrita por ele como “reta razão em conformidade com a natureza, que a todos se estende, imutável e eterna”. Tomada tal definição o que se destaca é a ênfase dada ao elemento da lei, e não acerca de sua qualidade, e até mesmo em seu sentido mais restrito, é dizer que o poder estatal é um exercício de força, porém, sob o signo do Direito, da legalidade. Tais teses se apresentam contra as teses que reduzem o Estado a um simples fenômeno de força.

## **2.2. SUMMA RERUM, SUMMA POTESTAS**

Nas passagens de Cícero transcritas aqui há também duas noções de importância capital para a teoria jurídica do Estado. A primeira é a que diz respeito à existência na sociedade política de um poder supremo, *summa rerum, summa potestas*, do qual emana a lei e que, conforme quem seja investido, determina não só a forma de governo, mas também a própria estrutura do Estado, *status rei publicae*. Na tradição romana este poder supremo é o poder do povo, que se entenda aqui como povo juridicamente organizado.

Há distintas percepções acerca disso na primeira edição do livro de D'Entreves e nas demais, como reconhece em uma nota o autor, pois suas interpretações de Cícero teriam sofrido a influência dos estudos de Pierangelo Catalano sobre o princípio democrático em Roma, *Il principio democratico em Roma*, publicado em *Studia et Documenta Historiae et Juris*, revista da Faculdade de Direito Cível, na edição XXVIII, de 1962. Conforme tais passagens e suas interpretações depreende-se que a lei é, em essência, a emanção da vontade coletiva do povo.

D'Entreves evoca outro testemunho romano para sua formulação, ao citar Gaio, o jurisconsulto do tempo dos Antoninos, que afirma ser a lei o que o povo manda e estabelece: *lex est quod populus iubet atque constituit* (*Instituta*, I, 2-7 *apud* D'ENTREVES, 2001, p. 104) e Papiniano, da época dos Severos, que afirma ser a lei a decisão geral da comunidade: *lex est (...) communis rei*

*publicae sposio* (fr. 1, *Digesto* I, 3 *apud Ibid. loc cit.*).

Este princípio de que todo poder deriva da *potestas* e se origina do povo (e aqui convém distinguir *potestas* de *imperium*, correspondente ao poder próprio das magistraturas concretas), é importante do ponto de vista de um princípio político, que coincide com uma certa preferência pelo que hoje é chamado de regime democrático fundado na soberania popular, ainda que, de acordo com os juristas romanos, esse princípio de que o poder deriva do povo tem um sentido predominantemente jurídico e não político. Dessa forma, o poder supremo do povo romano é o postulado que permite reduzir à unidade as múltiplas fontes de produção jurídica, ao indicar sua raiz comum, como se nota no caso da lei e do costume

Cabe também destacar aqui que a expressão do princípio de que o poder deriva do povo traz a ideia de que no Estado existe um poder, seja ele do príncipe ou do povo, e que constitui a fonte da lei, e precisamente por isso, deve ser superior à lei. Mas esta noção não pode ser entendida adequadamente senão em um sentido jurídico, pois não se trata de um princípio político, mas jurídico. É desta maneira que se pode compreender como no pensamento romano foi possível conceber o poder como uma força controlada pelo Direito e a este sujeita e, ao mesmo tempo, como fonte do Direito, sendo assim superior ao que é criação sua.

Então, se o legislador é o criador da lei, resulta impensável que em sua atividade proceda ilegalmente e, por isso, o Estado foi em Roma em todo momento uma estrutura legal. Em contraste com as percepções e formulações do pensamento grego, que concebe o indivíduo excepcional como superior às leis, sendo pois ele mesmo uma espécie de lei viva, o Direito romano, reconhece o poder como a força exercida em nome do Direito, como algo completamente impessoal, sendo esta uma das consequências da constituição jurídica do poder e do Estado.

Esta despersonalização do poder é o que conduz à segunda noção nos textos de Cícero, a noção de *status rei publicae*, como um certo modo de ser ou estrutura da organização do povo. A palavra *status* é fundamental para o implementação de um léxico político, e o uso que fizeram dela os juristas

romanos na fórmula *status rei publicae* permite distinguir no âmbito das normas jurídicas próprias de uma determinada comunidade, de um determinado Estado, as que se referem especialmente à distribuição e regulação do poder, apresentando-as agrupadas em uma particular categoria, como a autêntica trama e a essência do Estado.

Essa perspectiva possibilita diferenciar a esfera pública da esfera privada, e o poder que se dá em uma e em outra, estabelecendo assim uma distinção que tem papel singular na doutrina jurídica europeia continental a fim de traçar uma linha divisória entre o Estado e os demais complexos de relações existentes num determinado contexto social.

Corroborando tal distinção o autor cita outra passagem muito conhecida de Ulpiano, localizada no começo do seu *Digesto*, que divide as normas jurídicas em duas grandes categorias, as que atendem ao interesse dos cidadãos e as que miram o *status rei publicae*, ou seja, a ordem do Estado: *publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem*.<sup>16</sup>

O que aparece claramente nessa distinção é o caráter público, ou melhor, impessoal, de tudo que diz respeito ao Estado, ponto que será fundamental nas teorias políticas posteriores. O Estado não coincide nem pode coincidir com o puro exercício da força. A noção do poder como força garantida pelo Direito é o que os romanos legaram em seu pensamento como maior contribuição à teoria do Estado.

Sob essa perspectiva o Estado é concebido em termos jurídicos, ao se considerar o poder como força legal e seu exercício regulado pelo signo da legalidade, de modo que o sentido de legalidade venha a depender diretamente do sentido que se atribuiu à lei. A concepção dos romanos apontava para a indissociabilidade entre Direito e Estado, que eram noções correlativas na formulação da imagem do Estado em termos jurídicos.

As implicações relacionadas ao conjunto de transformações pelas quais passavam as sociedades no início da idade medieval provocaram importantes transformações nas concepções do Estado, que Passerin

---

<sup>16</sup> Fr. 1, *Digesto*, I, 1.

D'Entreves analisa em seus estudos sobre política no pensamento medieval e se vincula radicalmente ao seu próprio modelo de configuração do Estado.

### **2.2.1. ESTADO MODERNO E SOBERANIA**

É do início do período Medieval a criação da noção de soberania, que possibilita o fundamento e prepara o advento do Estado moderno, o qual será sucintamente apresentado a partir das análises de Passerin D'Entreves.

A pergunta pelo momento em que nasce o Estado moderno pode não obter uma resposta precisa, mas é uma via para se pensar ao menos o que caracteriza o entendimento dessa noção de Estado moderno. Desse modo destacam-se aspectos como a unidade territorial, a homogeneidade étnica ou nacional e o monopólio da força. Convém notar que o Estado moderno é um ordenamento jurídico. O poder que exerce não é mera força, mas força posta em prática conforme um conjunto de normas, a partir das quais se deduz a existência de um Estado.

Por isso a pergunta que deve ser feita é acerca de como e de que maneira se formou a ideia moderna de uma poder supremo e exclusivo regulado pelo Direito e ao mesmo tempo criador deste, e não submetido a outros poderes, ao menos do modo como estão submetidos a ele aqueles sobre os quais se exerce. Pensado nesse registro o problema do nascimento do Estado moderno é o do nascimento e afirmação do conceito de soberania.

### **2.2.2. PLENITUDO POTESTATIS**

As fontes medievais usaram a expressão *plenitudo potestatis*, que segundo D'Entreves, talvez fosse a que melhor correspondesse ao conceito moderno de soberania e sua questão inicialmente era provocada a partir de uma doutrina teocrática, ou seja, uma doutrina que reivindicava para o Pontífice

a plenitude do poder, do que se deduz ser sua figura também a fonte suprema do Direito. O jurista, político e escritor francês da segunda metade do século XVI, Jean Bodin (1530-1596), foi o pensador que assinalou a soberania como atributo essencial do Estado do ponto de vista jurídico.

Jean Bodin foi o primeiro autor a dar ao tema da soberania um tratamento sistematizado, na sua obra *Les Six Livres de La Republique* (Os Seis livros da República), publicada em 1576. Para ele, a soberania consiste num tipo de poder perpétuo e ilimitado, ou melhor, um poder que teria como únicas limitações a lei divina e a lei natural. Para ele a soberania é absoluta dentro dos limites estabelecidos por essas leis. A ideia de poder absoluto de Bodin está ligada à sua crença na necessidade de concentrar o poder totalmente nas mãos do governante. O poder soberano só existe na medida em que o povo se despoja do seu poder soberano e o transfere inteiramente ao governante.

Para Bodin, o poder conferido ao soberano deve ser o reflexo do poder divino, e, por isso, os súditos sempre devem obediência ao seu soberano. Bodin entendia que da obediência devida às leis natural e divina derivaria uma terceira regra, pela qual o príncipe soberano seria limitado pelos contratos que celebrasse, fosse com seus súditos, fosse com estrangeiros, e deveria necessariamente respeitar tais acordos. Tais características bastariam para verificar que o conceito de soberania por ele proposto é um conceito jurídico e não político. (D'ENTREVES, 2001, p. 128).

Dito de outra maneira, o conceito de soberania é um modelo, um esquema de interpretação de uma realidade que historicamente corresponde à realidade do denominado “principado novo”, que Maquiavel havia definido em termos de força e que Bodin examina à luz do Direito, como aponta D'Entreves. (D'ENTREVES, 2001, p. 129). Para ele, a palavra soberania vinha a nomear o que já havia sido antevisto na Baixa Idade Média, que era o aparecimento de um novo tipo de poder junto a um novo tipo de organização política, ou seja, a afirmação do Estado como ordenamento jurídico supremo e exclusivo.

Menos de um século depois de Bodin, será um filósofo e não um jurista quem representará de modo inequívoco o mito do Estado moderno,

dado que será Hobbes quem anunciará o nascimento do Leviatã, esse colosso criado pelo homem, que contem segredos e vinganças, conforme indica a leitura de D'Entreves.

Para o autor, Hobbes, além de ter sido jurista, teria sido antes um grande filósofo, que viu no problema do Estado uma questão de autoridade, antes de se configurar em uma questão de poder. O projeto de Hobbes não consiste na descrição da realidade, mas busca proporcionar um fundamento racional para a existência do Estado, e ele sabia que as relações de mando e obediência podem assentar-se sobre a pura força, e que a regularidade do comportamento humano e das relações entre os homens não dependem necessariamente da consideração de seus fins ou de postulados racionais.

Essa percepção e suas considerações eram para ele uma simples introdução ao autêntico tratamento do problema político, cujo último segredo acreditava que só poderia desvelar-se mediante o conceito da obrigação política, e tal explicação seria totalmente distinta da explicação que buscavam o jurista ou o realista político ao confrontarem-se com o problema do Estado. Há novidades nos enunciados de Hobbes que fizeram dele o primeiro autor de uma teoria moderna sobre o Estado moderno.

Na perspectiva de Hobbes o Estado é um tipo de corpo artificial, e a soberania seria como a alma vinculada a esse corpo, e por sua vez, também de origem artificial, ultrapassando assim todos os pensadores que associaram a imagem do Estado à de um corpo e a da soberania à cabeça desse corpo, ao postular que não a cabeça, mas sim a alma desse corpo é o que corresponderia à noção de soberania.

A soberania estaria estreitamente ligada à força, mas não se confundiria com ela, e como no caso do corpo, sua separação do Estado produziria a morte desse ente, e não simplesmente a diminuição de sua existência. Parece lícito, portanto, concluir que o Estado não seria para Hobbes um fenômeno de pura força, mas que o poder, cuja expressão suprema seria a soberania, é força, mas força qualificada ou normatizada.

Seria verdadeiro para Hobbes que o nascimento do Estado coincide com a aparição do Direito, como aponta D'Entreves, que vê a passagem do

“estado de natureza” ao “estado civil” como a passagem do reino da força, no qual não há segurança possível, ao império da lei, no qual as relações humanas estariam reguladas por normas certas e previsíveis. Isso não impediria a morte dos homens, que continuariam mortais e finitos, no entanto poderia impedir as mortes violentas, conforme elementos da sistematização operada pelo pensamento de Hobbes. Para Hobbes o “estado de natureza” não é uma situação imaginária, mas sim uma espécie de ameaça sempre presente, que se esconde sob a polida superfície da vida civilizada.

Há em comum entre Bodin e Hobbes o fato de terem formulado a noção de soberania em ambientes de guerras civis, postulando, cada um em sua época, soluções estáveis e duradouras para o problema da lealdade dividida, e assim, as características da soberania seriam as mesmas em ambos pensadores: a unidade, a indivisibilidade e o caráter absoluto. Ao acentuar a necessidade de um governo forte, definido e centralizado, pode parecer que Hobbes estaria limitado a seguir os passos de Maquiavel, porém suas perspectivas relacionadas ao Estado moderno se distinguem das do filósofo florentino, dado que o Estado moderno hobbesiano não repousa no monopólio da força, mas no da lei.

Ao propor a soberania como atributo fundamental do Estado, Hobbes preparou o caminho para a noção, que ainda perdura no pensamento contemporâneo de que o Estado combina a unidade do poder no âmbito interno com a independência no âmbito externo, ou seja, corresponde ao conceito de Estado nacional, signo sob o qual o mundo tem se movido nos últimos quatro séculos em suas relações, constituindo em unidade, unicidade e unitariedade: nem Direito, nem sociedade, a não ser com o Estado e dentro do Estado. O mito do Leviatã foi uma inspiração mas foi também uma advertência, pois ao observá-lo de perto teria sido possível comprovar que o “deus mortal” não era na verdade mais que uma esplêndida máquina criada pelo homem e para o homem, que suas vinganças poderiam ser oportunamente conjuradas e que o seu delicado mecanismo poderia ser controlado, corrigido e modificado. (D'ENTREVES, 2001, p. 142).

Essas exigências de aperfeiçoamento, correção e controle dão origem à moderna concepção jurídica do Estado, como uma criatura da lei, como encarnação do poder e não somente da força, segundo D'Entreves.

### **2.3. PODER, ESTADO E DESOBEDIÊNCIA CIVIL**

A ideia de regular a atividade do Estado mediante um mecanismo constitucional capaz de assegurar sua estabilidade e de prevenir a arbitrariedade remonta, como tantas outras, ao pensamento clássico, que corresponde à tentativa de combinar de alguma maneira as vantagens das diferentes formas simples de constituição, de modo que seja possível impedir a degeneração do Estado, ou seja, na passagem de formas corruptas para formas boas. Trata-se da teoria da constituição mista, difundida no pensamento grego e que foi amplamente desenvolvida por Platão no livro III das *Leis* e por Aristóteles no livro IV da *Política*, como indica o pensador valldostano.

A teoria do Estado misto serviu especialmente para explicar e interpretar as complexas estruturas constitucionais que foram formadas em diversos países europeus no final da Idade Média, estruturas que eram o resultado de uma lenta transformação de velhas ideias sobre a relação entre o poder e o Direito, que estavam estreitamente unidas à presença e à colaboração de vários estamentos no corpo político. A ideia da constituição mista alcançou grande êxito no início da Idade Moderna e, para tomar como exemplo um país, é possível resgatar a ampla acolhida que essa doutrina teve na Inglaterra, onde foi sustentada pelos primeiros teóricos da constituição inglesa.

O exemplo citado por D'Entreves a esse respeito é o do escritor inglês sir John Fortescue, da segunda metade do século XV, que tomou diretamente de S. Tomás a concepção de *regimen mixtum*, servindo-se dela para demonstrar as excelências da monarquia constitucional inglesa. É do século seguinte, porém, o exemplo de Richard Hooker, que descreveu o Estado inglês como uma espécie de corda de três cabos composta pelo rei, pela

nobreza e pelo povo, indicando, de modo muito obscuro, que o poder do rei estava limitado pelo Direito, sendo este formulado por todo o corpo político.

A tese fundamental sustentada por D'Entreves é de que a divisão de poderes não é incompatível com uma clara noção da soberania, e que se trata não de uma teoria política, mas jurídica, uma vez que ela não responde à pergunta acerca de quem seja o titular da soberania, mas somente à questão de como deve organizar-se o poder na ordem da realização de certos fins, qualquer que seja o titular, por isso a doutrina é compatível com toda forma política, exceto um sistema arbitrário.

A divisão de poderes praticada e respeitada pelas modernas democracias assegura o predomínio do Direito, que é a condição do poder. Mediante o controle e a regulação do poder foi possível garantir a segurança dos cidadãos, o que se configurou numa condição para a liberdade e há uma reconhecida heterodoxia dos pontos de vista apresentados pela análise de Passerin D'Entreves, em sua formulação da Doutrina do Estado. (D'ENTREVES, 2001, p. 152).

Foi precisamente a importância do conceito de liberdade apontada por esse pensador como condição para a noção de obrigação política, constituindo esse como um dos temas principais de seu pensamento político, pois refletiu também acerca de questões vinculadas à noção de desobediência civil.

### **2.3.1. OBRIGAÇÃO E DESOBEDIÊNCIA**

É necessário, para compreender o que se pretende aqui por desobediência civil, partir de uma consideração em que o dever fundamental de cada pessoa, obrigada a um ordenamento jurídico, seria o dever de obedecer às leis e esse dever é que seria chamado de obrigação.

Na observância da obrigação política por parte da grande maioria dos indivíduos, na obediência geral e constante às leis, é que se verifica, ao mesmo tempo, a condição e a prova da legitimidade do ordenamento, se por

poder legítimo se entende aquele poder cujas ordens são obedecidas enquanto tais, independentemente de seu conteúdo.

A desobediência civil seria uma forma particular de desobediência, na medida em que seria executada com fins imediatos de mostrar publicamente a injustiça de uma lei e, com o fim mediato, de induzir um legislador a mudá-la. É acompanhada, como tal, por parte de quem a cumpre, de justificativas com a pretensão de que seja considerada não apenas como lícita, mas como obrigatória, e que venha a ser tolerada pelas autoridades públicas diferentemente de quaisquer outras transgressões. Ao passo que a desobediência comum seria um ato capaz de desintegrar o ordenamento e deveria por isso ser impedida ou eliminada. A fim de que o ordenamento pudesse ser reintegrado em seu estado original, a desobediência civil é um ato que visa, em última instância, mudar o ordenamento, constituindo-se, numa perspectiva mais ampla e reinterpretada, mais um ato inovador do que destruidor.

É chamada de desobediência civil precisamente porque quem a pratica acha que não comete um ato de transgressão do próprio dever de cidadão, ao julgar que está se comportando como bom cidadão naquela circunstância particular, que penderia mais para a desobediência do que para a obediência. Principalmente pelo seu caráter demonstrativo e por seu fim inovador, atos de desobediência civil tendem a ganhar o máximo de publicidade.

O caráter publicitário serve paradigmaticamente para distinguir a desobediência civil da desobediência comum, pois enquanto o desobediente civil se expõe ao público e é somente por sua exposição ao público que pode esperar alcançar seus objetivos, um transgressor comum sempre deve realizar sua ação buscando o máximo segredo, se realmente deseja alcançar seus propósitos. (D'ENTREVES, 1971, p. 65).

Certas circunstâncias defendidas pelos autores da desobediência civil favorecem mais a obrigação da desobediência do que a da obediência, e seriam principalmente três: o caso da lei injusta, o caso da lei ilegítima, emanada de quem não tem o direito de legislar e o caso da lei inválida, ou

inconstitucional. Segundo tais autores, em todos esses casos não existiria lei em seu sentido pleno, uma vez que no primeiro caso não o seria substancialmente, e de modo análogo, no segundo e no terceiro, não o seria formalmente.

O principal argumento de D'Entreves é o de que o dever moral de obedecer às leis existe na medida em que é respeitado pelo legislador o dever de produzir leis justas, isso conforme os princípios de direito natural ou racional, os princípios gerais do direito e constitucionais, conforme os princípios básicos e as regras formais previstas pela Constituição.

Há nessa perspectiva uma relação de reciprocidade entre cidadão e legislador, considerando-se que o legislador tenha direito à obediência, é também verdade que o cidadão tem o direito de ser governado com sabedoria e com leis estabelecidas.

Se é lícito desobedecer às leis, nos casos em que, dentro de limites e por parte de quem, tornou-se já na tradição do pensamento um tradicional problema que foi objeto de séries infinitas de reflexões e de discussões entre filósofos, moralistas, juristas, teólogos, entre outros.

No entanto, a expressão desobediência civil, é moderna e entrou no uso corrente através dos escritores políticos anglo-saxões, a começar pelo ensaio clássico *Civil disobedience* (1849), de Henry David Thoreau, no qual o escritor americano declararia recusar o pagamento das taxas ao Governo que as emprega para fazer uma guerra injusta, neste caso a guerra contra o México, e teria afirmado que: "a única obrigação que eu tenho o direito de assumir é a de eu fazer em cada circunstância o que eu acho justo". Posteriormente, diante da consequência do próprio ato que poderia levá-lo à prisão, teria respondido: "Num governo que prende injustamente qualquer pessoa, o verdadeiro lugar para um homem justo é a prisão".

Num sentido próprio, a desobediência civil seria apenas uma das situações em que a violação da lei pode vir a ser considerada como eticamente justificada por quem a cumpre ou dela se investe. Tratar-se-ia de situações que são habitualmente compreendidas pela tradição dominante da filosofia política

sob a categoria do direito à resistência. Passerin d'Entrèves distinguiu modos diferentes de o cidadão se comportar diante da lei: obediência de consentimento; obséquio formal; evasão oculta; obediência passiva; objeção de consciência; desobediência civil; resistência passiva; resistência ativa.

As formas tradicionais de resistência começariam na resistência passiva e terminariam na resistência ativa. A desobediência civil, em seu significado restrito, corresponderia a uma forma intermediária. D'Entrèves definiu-a como uma ação ilegal, coletiva, pública e não violenta, que se atém a princípios éticos superiores para obter uma mudança nas leis.

Desse modo, seria possível distinguir as situações que entrariam na categoria geral do direito de resistência, fundado em diversos critérios ancorados no tipo de desobediência em ato, a saber, primeiramente omissiva ou comissiva, que consistiria em não fazer o que é mandado, como o serviço militar, por exemplo, ou em fazer aquilo que é proibido, como seria o caso do negro que se sentasse num lugar público interditado a pessoas de cor.

Outro tipo seria individual ou coletiva, segundo fosse realizada por um indivíduo isolado, como é típico no caso de objeção de consciência, que geralmente age só e em decorrência de um ditame da própria consciência individual ou por um grupo cujos membros compartilhassem os mesmos ideais, como exemplo típico disso seriam as campanhas de Gandhi pela libertação da Índia do domínio britânico.

Haveria o modo clandestino ou público, ou seja, conforme fosse preparada e realizada em segredo, como acontece e não pode deixar de acontecer no atentado anárquico, que depende da surpresa, ou então, anunciada antes da execução, como acontece habitualmente com a ocupação de fábricas, de casas, de escolas, fazendas e terrenos, feita com a finalidade de obter a revogação de normas repressivas ou impeditivas consideradas discriminatórias.

Poderiam ser compreendidas como pacíficas ou violentas a saber, se fossem realizadas por meios não violentos, como o *sit-in* e toda a forma de greve, de uma maneira geral fala-se tanto da greve ilegal quanto da greve

lícita, havendo sempre formas de greve consideradas ilícitas, ou com armas próprias ou impróprias, como acontece geralmente numa situação revolucionária, e aqui deve-se notar que a passagem da ação não violenta para a ação violenta coincidiria muitas vezes com a passagem da ação omissiva para a ação comissiva.

Constituiria ainda outro critério distinguir entre a ação voltada para a mudança de uma norma, ou de um grupo de normas, ou até do ordenamento inteiro. Sua natureza não seria de molde a questionar todo o ordenamento, como aconteceu com a objeção de consciência em relação à obrigação de prestar o serviço militar, muitas vezes em circunstâncias excepcionais, como no caso de uma guerra considerada particularmente injusta. Algo que ocorre nos Estados Unidos da América ou em Israel em suas últimas guerras, assim como outro exemplo recente que colocou em discussão com particular intensidade o problema da desobediência civil foi a guerra do Vietnã, e nem tendia, tampouco, a derrubar um sistema por inteiro como acontecia com a ação revolucionária.

A desobediência poderia ser, além disso, segundo uma distinção que remonta às teorias políticas da idade da Reforma, passiva ou ativa. Seria passiva aquela que visasse a parte preceptiva da lei e não a parte punitiva, ou com outras palavras, seria aquela que, realizada com a vontade precisa de aceitar a pena que daí resultar e, enquanto tal, na medida em que não reconhece ao Estado o direito de impor obrigações contra a consciência, reconhecendo-lhe o direito de punir toda a violação das próprias leis. Ativa seria a que se dirigisse ao mesmo tempo para a parte preceptiva e para a parte punitiva da lei, de tal modo que o que a realiza não se limitasse a violar a norma, mas tentasse subtrair-se à pena de todas as maneiras.

Ao combinar os diversos aspectos de cada critério com todos os outros seria possível obter um número notável de situações que não seria o caso de enumerar aqui. Apenas para exemplificar, a objeção de consciência ao serviço militar, nos países onde a lei não a reconhece, é omissiva, individual, pública, pacífica, parcial e realiza uma forma de desobediência passiva. Outro exemplo clássico seria o do tiranicídio, que seria comissivo, geralmente

individual e clandestino, ou não declarado por antecipação, violento e total, pois tende, como o dos monarcômacos das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, ou o dos anarquistas das lutas sociais do século XIX, para uma mudança radical do Estado em exercício e realiza, também, uma forma de desobediência ativa.

Pensar a desobediência civil, tal como é concebida habitualmente na filosofia política contemporânea, que parece levar em consideração as grandes campanhas não violentas de Gandhi ou as campanhas para a abolição da discriminação racial nos Estados Unidos, apresenta-a como omissiva, coletiva, pública, pacífica, não necessariamente parcial, pois a ação de Gandhi foi certamente uma ação revolucionária e não necessariamente passiva, pois as grandes campanhas contra a discriminação racial tendiam a não reconhecer ao Estado o direito de punir os pretensos crimes de lesa discriminação.

Visando distinguir a desobediência civil de todas as outras situações que entraram historicamente na ampla categoria do direito de resistência, as duas características mais relevantes entre as que foram aqui apresentadas seriam a ação de grupo e a não violência.

A primeira característica serviria para distinguir a desobediência civil dos comportamentos de resistência individual, sobre os quais se apoiaram geralmente as doutrinas da resistência na história das lutas contra as várias formas de abuso de poder.

Típico ato de resistência individual é a objeção de consciência, pelo menos na maior parte dos casos em que a recusa de servir às Forças Armadas não é feita em nome da militância em uma seita religiosa, como a dos Mórmons ou das Testemunhas de Jeová, ou o caso hipotético aventado por Hobbes, daquele que se rebela contra o soberano que o condena à morte e lhe impõe que se mate.

A desobediência seria individual mesmo quando apelasse para a consciência de outros cidadãos, como no caso de Thoreau em não pagar as taxas. Individual também o caso extremo de resistência à opressão, o tiranicídio.

A segunda característica, a da não violência, serviria para distinguir a desobediência civil da maior parte das formas de resistência de grupo, que diferentemente das individuais, geralmente não violentas, deram lugar a manifestações de violência onde quer que fossem realizadas, desde o motim à rebelião, e desde a revolução à guerrilha.

Se forem considerados os dois critérios mais característicos dos vários fenômenos de resistência, o que distinguiria resistência individual de resistência coletiva e resistência violenta de resistência não violenta, a desobediência civil, como fenômeno de resistência de grupo e não violento, ocuparia ao mesmo tempo, um lugar preciso e bem delimitado entre os dois tipos extremos e historicamente mais frequentes, também os mais estudados, da resistência individual não violenta e da resistência violenta de grupo.

Desse modo a desobediência civil teria o caráter de fenômeno de grupo próprio da resistência coletiva, pelo menos em certos casos de massa e, ao mesmo tempo, teria o caráter predominante da não-violência próprio da resistência individual. Em outras palavras, seria uma tentativa de repelir do grupo sedicioso as técnicas de luta que lhe são familiares, como o recurso às armas, e buscar levá-lo a adotar comportamentos que seriam característicos do objeto individual, como a recusa de porte de armas, o não-pagamento de taxas, a abstenção da realização de um ato que repugna à própria consciência, como a adoração de deuses falsos e mentirosos, por exemplo.

A desobediência civil, enquanto configurasse uma das várias formas que pode assumir a resistência à lei, seria também caracterizada por um comportamento que põe intencionalmente em ação uma conduta contrária a uma ou mais leis. Deveria, portanto, distinguir-se de comportamentos que muitas vezes a acompanhassem e que, embora tivessem o mesmo fim de contestar a autoridade, fora dos canais normais da oposição legal e do protesto público, não consistissem numa violação intencional da lei.

A primeira distinção a se fazer seria entre desobediência civil e fenômenos recentes da contestação, ainda que muitas vezes a contestação terminasse em episódios de desobediência civil. O melhor modo de distinguir a desobediência civil da contestação seria o recurso aos dois respectivos

contrários: o contrário de desobediência é a obediência e o contrário de contestação é a aceitação.

Ao aceitar um sistema é preciso estar obedecendo a ele; mas pode-se obedecer sem o aceitar, uma vez que na verdade a maior parte dos cidadãos obedece por força de inércia, por hábito ou por imitação ou ainda por um vago medo das consequências de uma eventual infração, sem entretanto ficar convencida de que o sistema a que obedecem seja o melhor dos sistemas possíveis. Consequentemente, a desobediência, na medida em que exclui a obediência, constitui um ato de ruptura, que põe em questão o ordenamento constituído, ou uma parte dele, mas não tem condições para colocar efetivamente em crise.

Se a desobediência civil corresponde sempre a uma ação ainda que meramente demonstrativa, como rasgar, por exemplo, o certificado de convocação para o serviço militar, a contestação, por sua vez, seria feita a partir de um discurso crítico, de um protesto verbal ou da enunciação de um *slogan*, e não é por acaso que o lugar no qual se desenvolve com maior frequência um comportamento de contestação é a assembléia, que é um lugar no qual não se age, mas se fala.

Um outro comportamento que convém distinguir da desobediência civil é o do protesto, sob a forma não de discurso, mas de ação exemplar, como seria um jejum prolongado ou um suicídio público, mediante formas clamorosas de autodestruição, como o atear fogo no próprio corpo depois de derramar nele matérias inflamáveis, a exemplo do monge budista que protestou desse modo, imolando sua vida.

Tais formas de protesto não seriam, como a desobediência, ilegais, se é que seria possível discutir a liceidade do suicídio, não seria certamente discutível a liceidade de jejuar, na medida em que não existe uma obrigação jurídica de comer. E, ainda, elas pretendem atingir como meta modificar uma ação da autoridade pública considerada injusta, não de uma forma direta, isto é, fazendo o contrário daquilo que deveria ser feito, mas indiretamente, buscando despertar um sentimento de reprovação ou de execração contra a ação que se quer combater.

A desobediência civil consiste num ato de transgressão da lei que pretende ser justificado e que acha em sua justificação a razão da própria diferenciação de todas as outras formas de transgressão. A fonte principal dessa justificação seria a ideia originariamente religiosa e, posteriormente laicizada na doutrina do direito natural, de uma determinação moral, que obrigasse todo o homem enquanto homem, e que como tal, viesse a obrigar independentemente de toda a coação e, por conseguinte, em consciência, distinta da lei promulgada pela autoridade política, que obrigasse apenas exteriormente, e se alguma vez obriga em consciência, seria apenas na medida em que se conformasse à lei moral.

Ainda nos dias atuais, os grandes movimentos de desobediência civil, desde Gandhi até Luther King, registraram uma forte conotação religiosa. Gandhi disse certa vez a um tribunal que devia ser julgado por um ato de desobediência civil: "Ouso fazer esta declaração não certamente para subtrair-me à pena que deveria ser-me aplicada, mas para mostrar que eu desobedeci à ordem que me havia sido dada não por falta de respeito à autoridade legítima, mas para obedecer à lei mais alta do nosso ser - a voz da consciência". (GANDHI, 1948, p. 68).

Uma outra fonte histórica de justificação seria a doutrina de origem jusnaturalista, transmitida depois à filosofia utilitarista do século XIX, que afirmaria a supremacia do indivíduo sobre o Estado e da qual deriva a dupla afirmação de que o indivíduo tem alguns direitos originários e inalienáveis e que o Estado é uma associação criada pelos próprios indivíduos por intermédio do consenso comum para proteger seus direitos fundamentais e assegurar a sua livre e pacífica convivência.

John Locke, um grande teórico do direito de resistência, foi um jusnaturalista, individualista e contratualista, que considerou o Estado como uma associação surgida do consenso comum dos cidadãos para a proteção de seus direitos naturais, expressa sua concepção da seguinte forma:

O fim do Governo é o bem dos homens; e que coisa é melhor para a humanidade: que o povo se ache sempre exposto à ilimitada vontade da tirania ou que os governantes se achem

por vezes expostos à oposição, quando se tornam excessivos no uso de seu poder e o usam na destruição e não na conservação das prerrogativas do povo?<sup>17</sup>.

A terceira fonte de justificação consistiria na ideia libertária da perversidade essencial de toda a forma de poder sobre o homem, especialmente do máximo poder que é o Estado, com o corolário de que todo o movimento que tende a impedir a prevaricação do Estado seria uma premissa necessária para instaurar o reino da justiça, da liberdade e da paz.

Sob essas perspectivas, o ensaio de Thoreau começa com as seguintes palavras:

Eu aceito de bom grado o mote: O melhor Governo é o que governa menos - (...) Levado às extremas conseqüências conduz a esta outra afirmação em que também creio: - O melhor Governo é o que de fato não governa.<sup>18</sup>

### **2.3.2. LEGALIDADE E LEGITIMIDADE**

Na linguagem jurídica corrente as palavras legalidade e legitimidade não têm um significado claramente definido e diferenciado, falando-se indiscriminadamente de legalidade e legitimidade para assinalar a conformidade de determinadas atividades do Estado com as normas do ordenamento jurídico. Para tornar mais preciso o uso de cada termo, é possível dizer que o uso de legitimidade indica, em termos gerais, o critério de validade do poder, o título em virtude do qual são ditados seus mandatos e exigida a obediência aos mesmos por parte daqueles a quem se dirige, os quais, por sua vez, se consideram obrigados por eles. Nesse sentido, a legitimidade pressupõe a legalidade, ou seja, a existência de um ordenamento jurídico e de um poder que dita mandatos de acordo com suas próprias normas.

---

<sup>17</sup> *Segundo tratado sobre o Governo*, § 229

<sup>18</sup> *Civil disobedience*, 1849.

A legitimidade, certamente, também justifica a legalidade, posto que confere ao poder o carisma da autoridade, como um signo que se vincula ao poder, a força que o Estado exerce em nome da lei. Tendo em vista a raiz etimológica da palavra autoridade, derivada do latim *augere*, que significa aumentar, nota-se a ideia da atribuição, ou posse, de uma qualidade especial que autoriza, a quem esteja investido dela, o exercício de um determinado direito ou de um determinado poder. Para eliminar do fenômeno político toda consideração de legitimidade seria preciso abster-se por completo do uso do termo autoridade, e falar somente de força e de poder ao pensar no fenômeno do Estado. (D'ENTREVES, 2001, p. 173).

Como aponta D'Entreves em seu texto, na teoria política tradicional, a relação entre legalidade e legitimidade foi considerada como um dos problemas básicos para se pensar a questão do Estado. Ao retroceder na história, durante os séculos XVI e XVII, eram manejadas as sutis distinções que a doutrina medieval estabelecera acerca do poder injusto ou tirânico.

O autor relaciona dois nomes aos quais seriam vinculados essa teoria, Bartolo de Sassoferrato (1313 – 1357), um jurisconsulto medieval, um dos mais notáveis comentadores do Direito Romano e que pode ser considerado um dos maiores juristas da Idade Média, e Lino Coluccio Salutati (1331 – 1406), reconhecido humanista italiano, foi secretário do Papa Urbano IV, chegou a corresponder-se com Petrarca e Boccaccio e alcançou o cargo de chanceler da República em Florença, em 1375. Suas formulações pensavam um poder que poderia ser injusto, ou seja, tirânico conforme a maneira como se exercia, segundo o uso que dele se fizesse, podendo assim se constituir por um vício de origem, por uma falta de título, o qual seria exatamente a legitimidade.

As conseqüências práticas dessas distinções eram diferentes, como também eram diversas as opiniões relativas à legitimação do poder, ao que eram vinculadas as normas que se davam para a resistência a um ou outro tipo de tirania, sustentada por alguns que esta só poderia consistir num tipo de investidura realizada regularmente, de modo que o vício de origem pudesse ser sanado pelo próprio uso do poder. A teoria jurídica serviu para conceber e

constituir a noção de Estado como um ordenamento jurídico, mas o problema do último fundamento de tal ordenamento parece ser a mesma teoria que pretende explicar.

A relação entre legitimidade e legalidade figura entre as questões normalmente tratadas pelos juristas, para quem os problemas da obediência, seus limites e, em geral, o problema da obrigação política, constituem junto com o tema da justiça, questões metajurídicas, ou seja, questões destinadas aos filósofos. A defesa da legalidade indica em si mesma uma escolha, a aceitação de um valor considerado pelo jurista como inerente à existência efetiva de um ordenamento jurídico que, como tal, oferece por sua vez, a justificação última do Estado. A ideia de que a legalidade deve ser o fundamento do Estado foi, precisamente, o que inspirou fórmulas como as de Estado de Direito, *Rechtsstaat* ou *rule of law*, que são hoje comumente aceitas para designar as características do Estado moderno.

Uma questão que se coloca a partir disso é: que tipo de legitimação oferece a legalidade? Conforme a análise até aqui exposta, a legalidade é inerente à noção de poder, entendido como força exercida de acordo com a lei e em nome dela. Nesse sentido, a normatização da força é por si mesma um bem, ou um valor, e a legalidade é, pois, um valor. A discussão deve se orientar a partir dessa estreita correlação entre a noção de poder e a existência da lei, visando a questão acerca do objeto, do fim e do conteúdo da lei, como enuncia D'Entreves. Legalidade e legitimidade se identificam, mas só enquanto a legalidade consiste numa afirmação de valores.

Querer encontrar uma legitimação para o poder não é algo em vão e sem sentido, como indica D'Entreves, mas sim uma tarefa fundamental da filosofia política, e neste sentido, uma teoria do Estado que não a tenha em conta é uma teoria incompleta. Porém, o horizonte que se revela face a tais questões ultrapassa limites dos conceitos até aqui utilizados na constituição da perspectiva de uma Doutrina do Estado, e seria preciso articular respostas a outras questões que surgem dessas análises da legitimidade e da legalidade, em busca de uma teoria do Estado capaz de responder a essas e outras questões que se desdobram nessa reflexão.

A primeira justificação do poder, a mais percebida e mais difundida, é a que invoca a necessidade da ordem, considerando-se a esta como o valor fundamental realizado pela instituição do Estado. Há diversos exemplos da palavra ordem empregada neste sentido, a tutela da ordem, as forças da ordem, a nova ordem contraposta à antiga, são expressões com as quais lidamos cotidianamente, e não apenas em setores conservadores, como se a ordem fosse uma palavra mágica, política. (D'ENTREVES, 2001, p. 185). Para a compreensão popular, a ordem se contrapõe à desordem, ou como se diz no senso comum, a anarquia, ou seja, a ordem encarna a normalidade, a segurança e a paz, e entendida dessa forma a ordem não coincide necessariamente com a legalidade.

Finalmente, contrariando a um tipo de ordem ou ordenamento injustamente imposto, é que se pode compreender o alcance da categoria de desobediência civil e sua articulação com uma série de questões aqui examinadas.

### **2.3.3. ESTADO E AUTORIDADE**

É preciso pensar aqui em outro tipo de legitimidade, que não atenda somente a existência do Estado, mas também ao exercício do poder. Não se trata de definir os requisitos do Estado, mas tentar determinar as condições e modalidade de sua ação. A pergunta que se deve formular recorrentemente ao secular caminho da filosofia política é a seguinte, segundo D'Entreves: é possível determinar o que tornam obrigatórios aqueles mandatos? O fato de formulá-la implica duas respostas distintas, que trazem consigo novas perguntas: a primeira delas se refere à fonte última do poder, da qual deriva o direito que o homem se arroga sobre o homem, e a segunda, pelo contrário, se interessa pelas condições a que estaria submetido o poder, seus limites e como deveria ser exercido. O autor aponta o homem moderno como sensível à segunda questão e afirma que a primeira questão é tratada com indiferença, ceticismo e até mesmo com ironia. (D'ENTREVES, 2001, p. 215).

Diante da pergunta pela fonte do poder, o pensamento político ocidental proporcionou múltiplas respostas, matizadas de diferentes maneiras, conforme as circunstâncias de tempo e de lugar em que a questão tenha sido formulada. A doutrina examinada pelo autor ocupa um lugar de destaque no pensamento político, por estar intimamente vinculada à religião dominante na Europa e fundada em certas proposições dogmáticas da fé cristã, visando com isso tornar manifesto que o pensamento cristão deu uma resposta ao problema da legitimação do poder, contida na célebre passagem da Carta aos Romanos, de São Paulo.

Esse texto constitui obrigatoriamente o ponto de partida para toda interpretação cristã do problema político, até o ponto em que se possa dizer que todo o pensamento do cristianismo posterior sobre tal tema não foi senão um ininterrupto comentário dessa passagem, que afirma de modo claro e categórico que “ todo poder procede de Deus”, *non est potestas nisi a Deo*.

A tese paulina de legitimação do poder constituiu nesse texto um ponto de inflexão em todo debate acerca das questões políticas advindas desde os gregos e sua importância alcançou e influenciou diversos outros estágios da história, de modo que convém notar que a Carta aos Romanos representa a síntese mais elaborada da teologia paulina, mesmo faltando nela a eclesiologia<sup>19</sup>.

No entanto, neste trabalho, são analisados apenas os elementos da doutrina do Estado apresentados por D'Entreves, de modo que, o que se

---

<sup>19</sup>Sob o aspecto histórico, Romanos ocupa uma grande importância porque:

a) Santo Agostinho teve um último impulso à conversão lendo a Carta aos Romanos (Confissões 8,12,23);

b) Foi o ponto de partida da Reforma Protestante: Lutero escreveu seu “Comentário aos Romanos”, em 1515, e aí já se encontram suas idéias sobre a justificação;

c) Calvino, no seu livro *Christianae religionis institutio* fundamentou sua doutrina da predestinação na Carta aos Romanos (1539);

d) O Concílio de Trento, fundamentou em Romanos a doutrina Católica da justificação e do pecado original;

e) Em 1918, Karl Bart iniciou o novo movimento protestante tendo como ponto de partida o “Comentário à Carta aos Romanos”;

f) A tradução Ecumênica da Bíblia começou pela Carta aos Romanos. Segundo o pastor M. Boegner ‘o texto das nossas divisões’ devia tornar-se ‘o texto do nosso encontro’ (1965).

g) Em 31 de outubro de 1999, em Augsburg, na Alemanha, foi firmada a Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação (DCDJ), assinada entre a Federação Luterana Mundial e a Igreja Católica Romana. Sabemos que grande parte de todo o problema histórico em torno da Justificação foi a interpretação na Carta aos Romanos.

busca compreender é o fato da sanção divina transformar o poder em autoridade, e a sujeição em dever, e assim, quem ostenta o poder é “ministro de Deus”, e quem obedece deve fazê-lo não somente porque está juridicamente obrigado, senão por um dever de consciência, *sino propter conscientiam*, e o trecho apontado pelo autor é o seguinte:

*Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinate sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt: Nam principes non sunt timori boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac; et habebis laudem ex illa: Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum feceris, time: non enim sine causa gladiu portat. Dei enim minister est: vindex in iram ei qui malum agit. Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed propter conscientiam.*<sup>20</sup>

Nessa perspectiva a ordem política é uma *ordinatio Dei*, e participar dessa ordem significa participar de uma ordem providencial querida e preestabelecida pelo mesmo Deus. Apesar das palavras claras e definitivas de São Paulo, não é fácil determinar o seu significado real. É preciso notar que não se diz a quem corresponde o poder, nem explica de que modo foi constituído o poder ou como veio a concentrar-se neste ou naquele titular, limitando-se a afirmar que o cristão deve ver no poder algo que não é puramente humano e que transcende aos mesmos que o exercem, algo que o reveste de um carácter especial, que seria exatamente a autoridade. (D’ENTREVES, 2001, p. 216).

A análise de D’Entreves verificou nessa passagem da Carta aos Romanos uma doutrina acerca do carácter sagrado da autoridade, não uma doutrina sobre a divindade do poder em si mesmo, e essa distinção é

---

<sup>20</sup> Que todos se submetam às autoridades públicas, pois não existe autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. Por isso, quem resiste à autoridade opõe-se à ordem querida por Deus, e os que se opõem receberão a condenação. É que os detentores do poder não são temidos por quem pratica o bem, mas por quem pratica o mal. Não queres ter medo da autoridade? Faz o bem e receberás os seus elogios. De facto, ela está ao serviço de Deus, para te incitar ao bem. Mas, se fazes o mal, então deves ter medo, pois para alguma coisa ela traz a espada. De facto, ela está ao serviço de Deus para castigar aquele que pratica o mal. É por isso que é necessário submeter-se, não só por medo do castigo, mas também por razões de consciência. (Rm, XIII 1-5)

fundamental, tanto do ponto de vista de teses mais antigas como de outras mais recentes. A Antiguidade havia conhecido e praticado amplamente a divinização do poder, que, importada do Oriente, a deificação do governante chegou a ser uma instituição fundamental das monarquias helenísticas, e mais tarde, do Império romano. Teria sido contra essa doutrina pagã contra a qual o cristianismo se mostrou claramente antitético, de modo semelhante a como em tempos mais recentes teria se oposto e, não com menor firmeza, à divinização do Estado.

Para a doutrina cristã o poder não está vinculado à divindade a não ser de maneira reflexa, pois o que procede de Deus não é o poder em si mesmo, mas a autoridade com a qual o poder é investido. D'Entreves parece concordar com essa perspectiva, e destaca a etimologia de autoridade, entendida como um atributo, um *carisma*, um dom, e não uma qualidade intrínseca do poder ou de seu titular.

O autor evoca em sua análise o testemunho do imperador cristão Justiniano, que teria afirmado que somente Deus concederia a autoridade: *Deo Auctore nostrum gubernantes Imperium, quod nobis a Caelesti Maiestate traditum est*<sup>21</sup> (*Digesto*, preâmbulo), para apontar que a doutrina do caráter sagrado da autoridade, fundamental na visão política cristã, se prestou às interpretações mais diversas. Diversidade que se fez patente, sobretudo, no contraste entre a interpretação própria do cristianismo medieval e a do cristianismo antigo.

Na interpretação do cristianismo antigo prevaleceu por várias razões a tendência de interpretar a passagem da carta paulina num sentido que pode ser chamado de absolutista, acentuando a providencialidade do poder, que, nesse terreno da providência, exige que seja aceito qualquer que seja sua forma de manifestação, de modo que a sanção divina não estaria condicionada pelo uso que se faça do poder, uma vez que bom ou mau, todo poder procede de Deus. Disso decorre que até mesmo o mau poder deveria ser pacientemente suportado, mediante a obediência passiva, ainda que pudesse em certas ocasiões negar-se a obedecer, sempre será obediência enquanto se

---

<sup>21</sup> “Pela Graça do Deus que governa nosso Império que nos recomenda a majestade do céu.”

submeter às consequências derivadas de tal negativa.

Essa interpretação teria sido influenciada, em parte, pela mentalidade política dominante no Império romano tardio, no qual o princípio do caráter sagrado da autoridade chegou inclusive a combinar-se com certas estruturas sobreviventes do antigo culto imperial, como atestam, por exemplo, o uso por parte dos imperadores que já eram cristãos, de fórmulas como *nostra divinitas*, *divinum verbum*, *sacrae leges*. Essa interpretação respondia também à influência de um radical pessimismo acerca da vida e das instituições políticas.

A concepção pessimista da vida e das instituições políticas teria determinado a visão agostiniana da história e posteriormente alcançou sua máxima expressão em Lutero, para quem os governantes e príncipes seriam o flagelo de Deus, e sem dúvida, os primeiros reformadores protestantes deram do texto de São Paulo uma interpretação que não se diferenciava substancialmente da interpretação dada pelo cristianismo antigo.

Distinta dessa é a interpretação do texto paulino que prevaleceu em outras épocas e que foi amplamente ilustrada pelos escritores políticos medievais. Parte-se nesta interpretação daquele inciso da passagem no qual se afirma que o titular do poder é ministro de Deus para o bem: *Dei minister est tibi in bonum*. Essas palavras, conforme esta perspectiva, longe de afirmar o caráter divino de todo poder, querem dizer que o poder só procede de Deus e a autoridade só é sagrada quando procura o bem, ou como foi dito por alguns autores, quando está fundada na justiça.

O caminho para essa nova interpretação teria sido iniciado por um autor da Patrística, Santo Ambrosio, um romano versado em Direito, que manejava com precisão a linguagem e as sutis distinções jurídicas, e que distinguiu entre *ordinatio Dei* e *actio administrantis*, entre o que estaria ordenado por Deus e o que seria mera ordenação humana. O uso que se faz do poder é o que determina seu caráter. Essa interpretação permitiu distinguir entre a sanção divina da autoridade e os distintos aspectos históricos nos quais o poder se manifesta concretamente. No pensamento medieval o caráter sagrado da autoridade apareceu condicionado pelo seu exercício e, mais que

fonte de direitos, configurava uma fonte de deveres.

## **2.4. AUTORIDADE E DIREITO**

Em um pólo oposto ao da doutrina da obediência passiva, sem contradizer o texto paulino e até mesmo apoiando-se nele, os autores cristãos medievais, aos quais se seguirão outros de séculos posteriores, elaboraram uma doutrina sobre a licitude e inclusive a obrigatoriedade da resistência. Se o exercício do poder constitui uma função, um fim a cumprir, a realização do mesmo corresponderia, da parte do súdito, o dever de obediência, mas este cessaria no momento em que o fim buscado não se realizasse, pois não se pode admitir que um poder proceda de Deus e que portanto deva ser obedecido, pelo mero fato de sua existência factual, ou que uma pessoa estivesse investida do carisma da autoridade pelo simples fato de deter um poder. (D'ENTREVES, 2001, p. 219).

É importante notar que essas observações possibilitam distinguir a doutrina do caráter sagrado da autoridade de outra doutrina com a qual se confunde muitas vezes, a doutrina do direito divino. Se, com tal expressão se deseja designar o caráter providencial que o poder tem, como visto na concepção cristã, não haveria objeções quanto ao uso da mesma, porém, como no uso feito pelos historiadores, a expressão doutrina do direito divino possui um alcance mais restrito, e com ela se convencionou designar uma doutrina que, ainda que tivesse aparecido na Idade Média, não teria chegado ao seu pleno desenvolvimento e completa formulação até o começo da Idade Moderna, afirma D'Enteves.

Apelar para o direito divino configura uma tríplice significação, sendo a primeira a que exaltava a monarquia como a melhor e inclusive a única forma de governo sancionada por Deus; significava também a reivindicação de um poder absoluto para o monarca, que só a Deus devia dar conta de suas ações, podendo exigir de seus súditos uma obediência incondicionada; e finalmente, a afirmação de que o monarca legítimo ostentava um direito inalienável e independente da vontade dos súditos.

### **2.4.1. DIREITO DIVINO E AUTORIDADE**

Ao considerar cada um dos três aspectos da doutrina do direito divino seria possível compreender com certa facilidade que ela proporcionou a base ideológica para o absolutismo monárquico, assim como a doutrina da soberania oferecia o fundamento legal, e como toda ideologia, responde às necessidades de uma dada época. Parece também de fácil compreensão que as razões pelas quais essa doutrina não apenas não estaria vinculada com a do caráter sagrado da autoridade, como também conduziria a conclusões completamente distintas dessas.

A primeira idéia implicada na doutrina do direito divino é a da excelência da monarquia sobre qualquer outra forma de governo, por ser ela uma instituição ordenada por Deus, e sem sombra de dúvidas, isto não está dito na passagem da Carta aos Romanos, e nem mesmo a idéia de que todo poder procede de Deus conduziria necessariamente a uma monarquia teocrática. A prevalência da monarquia e a preferência por ela em determinadas épocas são o resultado de particulares circunstâncias históricas e políticas, como observa o autor.

Assim, na Idade Média, essa preferência estava inclusive respaldada por argumentos religiosos e filosóficos, como por exemplo, o paralelo observado por alguns autores entre a função do rei em seu reino e a de Deus em relação ao universo, como argumentavam Tomás de Aquino e Dante. Além disso, o caráter sagrado da autoridade parecia manifestar-se melhor e com mais força no governo de um só homem que no de muitos, sendo possível plasmar a autoridade em formas tangíveis recorrendo a instituições especiais e investiduras de caráter simbólico e carismático.

Desse modo, grandes cerimônias litúrgicas, como as de unção e de coroação dos reis, foram dispostas pela Igreja para tornar patente o caráter carismático e, ao mesmo tempo, com o fim de assinalar a estreita relação entre o poder espiritual e o temporal e a dependência deste em relação àquele. (D'ENTREVES, 2001, p. 220).

Contudo, a tese da primazia da forma monárquica não pode ser deduzida de uma doutrina que teria se limitado a afirmar que todo poder legitimamente constituído possuía um caráter sagrado, como um elemento que não se resolveria somente na vontade humana, mas sim que seria derivado de um princípio transcendente, de uma sanção divina. O fato de que tal doutrina subsistiu até mesmo quando as monarquias estavam em questão, prova a dissociação entre as duas concepções ao largo da história. O princípio do caráter sagrado da autoridade e do dever de obediência sobreviveram à teoria do direito divino, e a quem queira convencer-se disso bastaria refletir sobre os ensinamentos atuais da Igreja católica, que inculca o respeito à autoridade e não duvida em aceitar como válida qualquer forma de governo contanto que respeite os direitos de Deus e da Igreja.

Também a segunda das idéias contidas na doutrina do direito divino, a que atribui ao monarca um poder absoluto, constitui uma conseqüência lógica e inevitável do princípio de que todo poder procede de Deus. Esse princípio foi interpretado nos primeiros séculos em um sentido próximo ao dos modernos teóricos do absolutismo, falando-se de obediência passiva e de poder responsável somente diante de Deus.

Mas a interpretação que a Idade Média elaborou da doutrina do caráter sagrado da autoridade basta para demonstrar que essa doutrina não estava necessariamente vinculada nem a tese da obediência passiva e nem a de um poder absoluto e irresponsável do governante, e pelo contrário, ao afirmar a licitude e até mesmo o dever da resistência, o pensamento medieval rechaçou resolutamente o princípio da irresponsabilidade do poder, submetendo seu exercício a toda uma série de limitações, não só de índole ética, mas também de concreto caráter jurídico e constitucional. A idéia do poder constitucionalmente limitado, como uma nota característica da doutrina moderna sobre o Estado, nasceu a partir das ditas limitações, e se afirmou precisamente como antítese do absolutismo monárquico.

A terceira ideia, que coroa e complementa a doutrina do direito divino, a saber, o princípio da legitimidade dinástica, é, para D'Entreves, totalmente distinto de seu entendimento do texto de São Paulo, representando

uma adição relativamente recente à interpretação dada por essa doutrina, no decorrer dos séculos e pelos escritores políticos cristãos. Ele afirmou que tal princípio não seria desconhecido para o pensamento político medieval, tendo chegado a adquirir uma crescente importância com a consolidação das monarquias territoriais, desenvolvendo-se em compasso com as mesmas. Aponta ainda que esse princípio da legitimidade dinástica seria derivado diretamente do *Geblütsrecht*<sup>22</sup> germânico, que implicava na ideia da superioridade de sangue e da especial nobreza de uma estirpe, e que atribuía a certos homens um autêntico e verdadeiro direito ao poder. (D'ENTREVES, 2001, p. 222).

As mais diversas concepções reagiram em épocas diferentes contra essa tese, é possível verificar desde o pensamento clássico uma exigência renovada pela exegese do texto paulino da necessidade de uma adequada correspondência entre a pessoa e o cargo, e em determinado momento, a teoria, que já se fazia implícita na noção medieval de Direito, de que o último fundamento do poder é a vontade de toda a comunidade.

Isso denota uma disputa entre os diversos critérios de legitimidade, o dinástico, o da idoneidade e o eletivo. O caso do decreto *Per Venerabilem*, de Inocêncio III, de 1202, ilustraria a preferência da Igreja Medieval pelo princípio eletivo sobre o dinástico, e a casos de conluio entre a doutrina da Igreja com o legitimismo monárquico constituiriam fenômenos ocasionais e periféricos, sem que houvesse provas da interdependência necessária de uma e de outra.

É possível verificar que a contribuição essencial do cristianismo para o problema da legitimação do poder é apresentar uma doutrina acerca de sua fonte última e da sanção divina que o consagraria como autoridade, mas que, deixa em definitivo sem solução o problema de como se constituiu concretamente esse poder. No registro do pensamento escolástico seria como dizer que tal doutrina atende à forma, não ao conteúdo do poder, de modo que formalmente, o poder enquanto tal procede sempre de Deus (*secundum suam formam*), e materialmente consiste numa criação puramente humana, salvo os casos improváveis de uma direta investidura divina.

---

<sup>22</sup> “Direito de sangue”.

Essas afirmações não seriam contraditórias, e um exemplo disso seria o de Carlos I, o Grande (748 - 814), ou Carlos Magno, como ficou conhecido o rei dos Francos (a partir de 771), rei dos Lombardos (a partir de 774) e o primeiro Imperador do Ocidente (800-814), e como ele se utilizou da fórmula *Karolus Dei Gratia Rex*, que perdura até hoje na fórmula “pela graça de Deus”, gravada em moedas de países europeus. No século XIX, soberanos que reconheciam que a origem de seu poder estaria na vontade popular não hesitaram em evocar essa fórmula, e não incorreram por isso em contradição. Exemplos como os de Napoleão III e Vitorio Emanuel II, que se proclamaram reis ou imperadores “pela graça de Deus e pela vontade da nação”, reiteraram essa percepção da antiga tradição.

O reconhecimento do caráter sagrado da autoridade não excluiu, e na verdade, até mesmo exigiu o apelo a um princípio superior que pudesse vir a legitimá-la e, se dentre as respostas para essa questão for excluída a resposta dada pela derivação a partir de Deus, restariam para análise outras duas possíveis soluções, que serão apresentadas a seguir.

## **2.5. AUTORIDADE, IGUALDADE E LIBERDADE**

Afirmar que o poder tem uma origem humana pode conduzir a sentidos distintos, pode querer dizer que um homem ou um grupo de homens tem o direito a exercer o mando com exclusão de todos os demais, ou pode querer dizer que tal direito não pertence a nenhum homem em particular, mesmo que correspondesse a todos e cada um deles, e diante dessa alternativa D’Entreves reconheceu a divisão do pensamento político em dois segmentos, tomados como adversários irreconciliáveis, o princípio aristocrático e o democrático.

A tese sustentada por D’Entreves afirma que o princípio aristocrático, ou seja, a afirmação de que os homens não são iguais, mas sim desiguais, não poderia oferecer uma legitimação do poder e que, ao contrário do que se crê ordinariamente, o postulado fundamental da relação política seria

a igualdade e não a desigualdade. E a noção de desigualdade evocada pelo autor é associada à Aristóteles e à doutrina da desigualdade natural dos homens, que se vincula à noção do caráter natural da vida política e corresponde ao seu corolário, compondo uma peça fundamental na construção da Política do Estagirita.

Dizer que os homens são desiguais por natureza não significa apenas afirmar que essa desigualdade está confirmada pela experiência, mas também que a diversidade e a diferenciação são intrínsecas a qualquer conjunto social, como seria em qualquer todo composto por partes. A percepção política de Aristóteles naturalizava a política e justificava a escravidão, e os trechos escolhidos por D'Entreves em sua análise evidenciaram essa perspectiva aristotélica, de modo que tais inferências se deram a partir da simples apresentação dos trechos do texto aristotélico.

Nas palavras de Aristóteles, em sua *Política*, haveria elementos dominantes e elementos dominados em todo conjunto que fosse constituído por mais de uma parte e que se apresentasse como uma só entidade unitária, o que levaria a pensar que a natureza seria a responsável por ter feito distintos a um e outro, e com fins igualmente diferentes, implicando na necessidade de uma relação de mando e obediência para que se conservasse a associação humana, tendo a inteligência e o cálculo como as faculdades capazes de determinar por natureza aquele que seria o dominador, o senhor, e o outro, que deveria, por natureza, servir, ou obedecer.

É importante verificar que papel desempenha em Aristóteles a desigualdade entre os homens nas relações políticas e que importância reveste a determinação da natureza do poder. O Estagirita mencionou expressamente o caso de indivíduos que seriam absolutamente superiores a outros e a quem se deveria prestar obediência, pois neles haveria uma lei. Tal caso pode se dar em relação a uma só pessoa, ou a várias, ou até mesmo de uma família ou raça, apesar da advertência de Aristóteles de como tal caso seria excepcional e que situações desse tipo são fora do comum, sendo normal que a situação contrária, a de que os homens vivam em condições de igualdade aproximada, posto que a *polis* consiste numa associação de homens livres, não de escravos e senhores.

D'Entreves indica, a partir dessas análises, que em Aristóteles o conceito de cidadania estaria ligado ao conceito de igualdade, e com isso, o problema apontado por ele como principal na política seria o de saber como governar melhor esses homens livres e iguais, a cidadãos aptos igualmente para o mando e a obediência. Aristóteles sugeriu diversos esquemas práticos que foram expostos de forma ampla e minuciosamente no seu livro IV da *Política*, porém o que D'Entreves buscou assinalar foi o vínculo político entre iguais, e não entre desiguais, fundamentado em sua leitura.

Tratava-se de uma igualdade originada na desigualdade, e que a pressupõe, pois não apenas ficaram excluídos da dignidade de cidadãos os escravos, mas também todos que realizassem trabalhos servis, como os menestréis e lavradores, que abastecem a *polis* com os produtos básicos necessários para seu desenvolvimento. Participar da vida como cidadão estava reservado a uns seres afortunados, ainda que dentre esses devesse haver igualdade em capacidades e em atitudes. É como se a relação política fosse para Aristóteles uma marca distintiva, e como se um critério de igualdade fosse o que diferenciava o poder político de qualquer outra forma de poder.

Essa consideração do poder político com um signo de distinção reservado aos povos civilizados, aos gregos e não aos bárbaros, os quais, por sua condição servil, seriam aptos somente para serem governados por regimes despóticos, não estando preparados em nenhum caso para o desenvolvimento da vida política. Tal distinção, orgulhosa de sua condição de superioridade, é apontada em São Gregório Magno (540-604), autor romano e cristão, que estabelecia distinção entre o poder do Imperador, que era senhor de homens livres, e o dos reis bárbaros, que seriam donos de escravos, ou como, séculos depois, Montesquieu (1689 – 1755) e Burke (1729 – 1797) exaltaram e elogiaram o espírito de liberdade que configurou o modo de ser europeu, em contraste com o despotismo que escravizou e degradou as nações orientais.

Haveria nessas atitudes mais que a simples afirmação de uma superioridade racial, haveria uma profunda intuição de que a verdadeira natureza do poder político e da função que desempenha a igualdade é a liberdade na configuração desse tipo de poder, aponta D'Entreves.

No entanto, a doutrina que dominou o pensamento político ocidental não foi a aristotélica, mas outra radicalmente distinta, que negava de modo antitético a doutrina da desigualdade natural, afirmando a doutrina da igualdade natural de todos os homens. Poucos séculos depois de Aristóteles, filósofos, teólogos e juristas estavam de acordo em proclamar que todos os homens eram iguais porque assim rezava o direito natural.<sup>23</sup>

Alguns intérpretes consideram a mudança de perspectiva das teses aristotélicas para as atitudes filosóficas posteriores, como as de Cícero e Sêneca, como uma das principais alterações na teoria política do Ocidente. Em contraste com a teoria aristotélica da desigualdade natural da natureza humana apareceu a teoria da igualdade natural dessa mesma natureza. Seria essa a origem da tese sobre a natureza humana e a sociedade que encontrou sua expressão moderna no lema da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, segundo D'Entreves.

Para ele é preciso depurar o significado político do princípio de igualdade e estabelecer sua exata incidência na determinação do fundamento do poder, questão que parece ser fundamental para um mundo construído sobre o princípio democrático, e que corresponderia a dizer que no tocante a relação política a igualdade seria a regra. Diante dessas perspectivas é imprescindível verificar se existe algo como uma legitimidade democrática, algo como um sistema de valores capaz de oferecer uma justificação da democracia, ou até mesmo um meio para construir um mundo seguro de uma vez por todas. (D'ENTREVES, 2001, p. 228).

Ao examinar a que se referia o significado do princípio de igualdade, tornava-se óbvio que se tratava de um princípio que não seria suscetível de verificação empírica e nem poderia ser confirmado por meio de fatos. O que a experiência ensina é que os homens não são iguais, mas sim desiguais, e que também na esfera política seria assim, pois uns mandam e outros obedecem, uns têm poder e outros não. A primeira constatação a ser verificada é a de que o princípio da igualdade entre os homens, referindo-se ao terreno político, não corresponde a uma proposição descritiva, mas sim normativa, ou seja, uma

---

<sup>23</sup> *quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. (Digesto, I, 17, 32. apud D'Entreves)*

afirmação acerca de uma regra a ser adotada e uma direção a ser seguida, e não acerca do estado de coisas existente.

Conforme a avaliação de D'Entreves, é isso o que persiste em formulações mais antigas do princípio da igualdade entre os homens, em alusão às expressões “por natureza” ou “natural”, que indicariam o caráter normativo do princípio e que concebiam as desigualdades como algo contrário à natureza, ou subvalorizavam o fato da desigualdade como irrelevante desde a perspectiva normativa e em relação com as novas perspectivas descobertas.

A afirmação de que, conforme o Direito, da natureza ou da razão, todos os homens são iguais, não foi nunca entendida no sentido absurdo de que os homens seriam, ou poderiam ser, iguais em todos os aspectos e em todas as coisas, e ao contrário disso, quer dizer simplesmente que certas desigualdades sancionadas pela sociedade são injustas e que, em qualquer caso e apesar delas, todos os homens podem exigir certos direitos que o Direito, da natureza ou da razão, lhes confere na condição de serem humanos. (D'ENTREVES, 2001, p. 229).

De maneira semelhante algumas Constituições modernas consagraram o princípio de igualdade ao estabelecer que todos os cidadãos teriam idêntica dignidade humana e seriam iguais perante a lei, “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”<sup>24</sup>. Nesse caso o princípio de igualdade teria aqui um valor essencialmente polêmico, em oposição a toda e qualquer discriminação, um valor mais negativo que positivo, e esse é o sentido que sempre houve, quando não havia pretendido afirmar algo tão absurdo como que os homens seriam iguais em tudo e por tudo.

Essas observações explicam porque a ideia de igualdade pode mostrar-se menos corrosiva das estruturas sociais do que se acreditava, e ao mesmo tempo, apresentar-se como um poderoso catalisador da mudança e do avanço no terreno da política. Isso se relaciona ao fato de que a escravidão e outras desigualdades sociais continuaram a existir num contexto em que a ideia da igualdade dos homens já alcançara a aceitação geral, indica D'Entreves.

---

<sup>24</sup> Início do Artigo V da Constituição Brasileira.

É possível notar também ao longo da história uma tendência a diminuir a importância de tais desigualdades e, até mesmo, a suprimi-las, ou pelo menos de não considerá-las como uma radical incapacidade para as questões humanas. Disso, até se exigir que tais desigualdades não fossem levadas em conta para efeitos políticos, foi apenas um passo, que se deu com surpreendente facilidade no aparecimento de um novo tipo de poder, o poder centralizador e equalizador do Estado moderno.

A noção de soberania, para evidenciar esta análise, implicava desde seu surgimento uma igualdade formal entre todos que fossem a ela submetidos, como numa questão de transformar a submissão em participação, que correspondeu ao aumento no número de participantes da vida política. Foram necessários alguns séculos para que esse passo fosse dado, mas pode ser consolador pensar que não houve na Europa o ideal de fazer de cada homem um cidadão, ideal esse que Roma perseguiu e que a fez merecedora do adágio do poeta: *urbem fecisti quod prius orbis erat*, “fizeste uma cidade do que antes era um mundo”.<sup>25</sup>

Convém salientar que aquele signo de distinção, a vida política como sociedade em igualdade e liberdade, que os gregos negaram a alguns homens e não quiseram reconhecer em outros povos, tornou-se presente entre quase todos os homens e em quase todos os países. Esse fato não foi produzido porque os homens repentinamente se descobriram iguais, mas porque se convenceram de que poderiam chegar a serem iguais, mediante a abolição dos privilégios e a criação de instituições livres e democráticas. Assim, o princípio de igualdade não seria a afirmação de um fato, mas sim a expressão de uma eleição, da reivindicação de um valor que remonta às origens da civilização humana e que não pode ser renegado sem que haja nisso a renúncia a ser propriamente humano.

Vinculada à ideia de igualdade está a questão da incidência que ela pode ter sobre o fundamento do poder. Também nesse aspecto o princípio da igualdade atuou como eficaz estimulador, promovendo entre os teóricos políticos a busca por uma legitimação do poder capaz de justificar as

---

<sup>25</sup> Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, I, 66 *apud* D’Entreves.

desigualdades próprias da relação política, mas mantendo intacta a exigência normativa da igualdade.

### **2.5.1. IGUALDADE E CONSENTIMENTO**

Dentre as muitas soluções oferecidas, é importante reconhecer que para que as diferenças e as desigualdades que de fato existem, e que são inclusive inevitáveis na vida social, possam ser consideradas legítimas, é necessário que sejam reconhecidas e aceitas, ou melhor, que sejam consentidas. Se não houver tal reconhecimento ou aceitação, o poder, privado de consentimento, que o homem venha a exercer sobre outro homem, equivalerá a uma simples relação de força, por mais que responda a uma maior habilidade ou atitude para o mando que pudesse ter um homem ou um grupo. Nesse ponto pode situar-se a dúvida de se a questão posta tanto acerca da relação entre igualdade e desigualdade quanto acerca da função que a força e o consentimento desempenham no poder, como indica D'Entreves.

Essa afirmação de que o poder se fundamenta no consentimento leva a dois sentidos muito distintos. Pode descrever simplesmente o que se dá na realidade quando o poder está efetivamente estabelecido, pois, até o governo mais despótico seria fundado em última análise na aceitação, ainda que fosse a aceitação de uns poucos homens, mas pode também querer expressar que o consentimento deve considerar-se como o único meio de justificar, o que em outro caso, seria resultado da mera força, as desigualdades inerentes às relações sociais e políticas. Ambas interpretações foram dadas durante o desenvolvimento da teoria política do Ocidente.

É notável a importância que a ideia de consentimento tem na Idade Média, e suas implicações foram, durante muito tempo, mais jurídicas do que políticas. Não haveria nada de revolucionário na afirmação de que o Direito tira sua força do fato de sua aceitação por todos aqueles a quem se dirige.

O contorno da teoria democrática moderna apareceu somente quando a noção de consentimento associou-se com a ideia de que todos os

homens teriam direito a participar da constituição e do exercício do poder. D'Entreves indica essa mudança de perspectivas no uso habilidoso que Locke teria feito no *Second treatise* de algumas citações de Hooker, autor considerado como representante do pensamento tradicional.

Aquilo que foi admitido durante séculos como verdade incontestável, a saber, que os homens são potencialmente iguais e que o consentimento é a única convalidação admissível do poder, converteu-se na nova e imperiosa teoria do Direito e do Estado, pois o governo fundado no consentimento é o único governo que pode se arrogar a legitimidade, por ser o único que faz justiça aos direitos fundamentais da humanidade. (D'ENTREVES, 2001, p. 232).

Refletindo acerca da ideia da igualdade humana, surpreende o fato de que a doutrina da desigualdade foi perdendo terreno entre os teóricos e pensadores políticos. Tomás de Aquino, por exemplo, ainda que tenha aceito, na medida do possível, o ponto de vista aristotélico sobre matéria política, nunca endossou a afirmação de que a desigualdade natural fosse suficiente para justificar o poder do homem sobre o homem. Também na época em que começava a expansão ultramarina da Europa, essa perspectiva perdeu terreno, ainda que a tese aristotélica da superioridade natural pudesse oferecer argumentos em favor do direito das nações européias a conquistar e submeter o mundo recém descoberto, tendo em vista que a Junta de Juristas e Teólogos espanhóis convocados por Carlos V negou solenemente a existência desse direito.

Em tempos relativamente recentes é que foi abertamente discutida a ideia da igualdade humana como manifestação tradicional do pensamento político. Deixando de lado a forma extrema do anti-igualitarismo, que para D'Entreves é o racismo, que de modo algum pode oferecer uma justificação do poder, pois ao mesmo tempo que reclama para certas raças ou nações o direito a dominar, rechaça como irrelevante todo reconhecimento desse direito àqueles a quem desejam impor tal domínio, e afirma que a força é o único fator que importa na política. Para ele o racismo é uma teoria totalmente alheia à tradição política do Ocidente.

Porém, haveria uma outra versão do anti-igualitarismo cuja posição seria mais sutil e mais insidiosa, e, precisamente por isso, exigiria uma maior atenção. Essa outra versão consistiria na teoria das elites, que, iniciando pela constatação das desigualdades existentes na sociedade, acabaria por ser uma justificação das mesmas ao destacar a superioridade e os méritos de quem pertence às classes dominantes, ou seja, à elite.

Mas os que afirmam a teoria da elites não estariam de acordo quanto à explicação de como teriam chegado a constituir-se e por que caminhos teriam alcançado o poder que detêm. Haveria, para tanto, duas alternativas apontadas pelo autor, ou que a elite seria imposta, ou que seria proposta. No primeiro caso é claro que não se trata de méritos ou superioridades intrínsecas da elite, mas sim de sua capacidade para obter o poder, se necessário fosse, até mesmo pela força. Por outro lado, seria concebível que esses méritos e superioridade se oferecessem ao reconhecimento e aceitação daqueles sobre os quais a elite exerceria o poder. A desigualdade humana não seria justificação do poder, mas essa própria desigualdade necessitaria ser justificada, sentencia D'Entreves.

O princípio de igualdade junto com a noção de consentimento parecem suficientes para fundamentar o poder, como componentes essenciais da ideia de legitimidade no mundo moderno, no entanto, a igualdade oferece seus perigos e o consentimento não atenderia às garantias para defender os valores fundamentais da democracia. Nesse ponto o problema da legitimação do poder se mostra a partir de uma nova perspectiva, pois a atenção já não se dirige para a origem do poder, mas para seu exercício. A questão que agora se coloca é como a atuação do poder assegura a liberdade, que é tão importante quanto a igualdade, indica o autor.

D'Entreves questiona o que significaria atribuir ao poder a liberdade como um fim, e por que razões seria possível chegar a ser a realização desse fim um dos mais eficazes princípios de legitimação do Estado moderno. Ele verifica que na história não há argumentos para afirmar que o nascimento do Estado moderno estaria vinculado de alguma maneira a algum dos vários conceitos que o homem contemporâneo se dá acerca da liberdade.

## 2.5.2. LIBERDADE NEGATIVA

Dentre os exemplos, a “liberdade do Estado” consistiria para Hobbes em sua independência, em Maquiavel, o *vivere libero* corresponderia à ausência de domínio estrangeiro. O Estado de Maquiavel e o de Hobbes não são o Estado liberal moderno. O “príncipe” e o “soberano” não conhecem limites ao seu poder, e se a liberdade não é mais que independência, somente eles seriam livres, posto que seu poder não estaria constringido mais pela força e sua vontade corresponde à lei suprema.

A justificação desse poder e dessa lei estaria no fato de que graças a eles seriam removidos os obstáculos que se apresentariam para o momento em que a segurança e a paz se deteriorassem. Os cidadãos somente seriam livres na esfera que não está regulada pelo Direito, *silentium legis, libertas civium*, como indica D’Entreves, que chamou esse tipo de liberdade de “liberdade negativa”. A partir dessas considerações o autor incluiu Hobbes dentre os autores liberais, justificando essa inclusão com os estudos de Leo Strauss, que denominava Estado liberal *in statu nascendi* o Estado hobbesiano.

A liberdade negativa se apresenta como primeira e mais característica justificação do Estado moderno quando se passa a considerar o problema da origem do poder para o exercício do mesmo. Sob o nome de liberdade negativa se compreende a remoção dos obstáculos que se apresentem ao desenvolvimento individual e à garantia de uma esfera de independência que torne possível o desenvolvimento, considerado por Hobbes como um fim atribuído ao Estado.

É preciso agregar a esses elementos a determinação do ponto exato no qual o Estado deve deter-se, ou seja, dizer quais seriam os limites para a ação do Estado. Essa determinação dos limites que o Estado não deve ultrapassar, é que deve ser compreendida como liberdade negativa, e a obra de Hobbes constitui a principal referência para subsidiar tais perspectivas, que se desdobram em outros autores, como Locke e Stuart Mill.

Locke teria sido, para D’Entreves, o maior teórico dessa liberdade negativa, e seu livro *The Second Treatise* não teria sido igualado como

formulação acabada da concepção liberal do Estado, mas outro livro clássico é apontado como via de atualização da questão, o *Ensaio sobre a liberdade*, de John Stuart Mill (1806-1873), que reinscreve o problema da defesa da liberdade individual contra a interferência de forças sociais que eram ainda desconhecidas no tempo de Locke.

Comum a esses autores liberais é a preocupação em assegurar aquela esfera de independência individual, que Hobbes considerava como uma concessão do soberano. Mas esses pensadores apelaram para princípios distintos na hora de estabelecer os fins do poder e os limites da ação do Estado, uma vez que Locke recorreu aos direitos naturais do homem, anteriores ao Estado, inalienáveis e imprescritíveis, ao passo que Mill partiu de um princípio de utilidade entendido no sentido mais amplo como expressão dos interesses permanentes do homem enquanto ser suscetível de progresso.

Também se distinguem na busca pela determinação do fim que deve ser realizado pelo Estado, pois enquanto para Locke a razão de ser do Estado, ou conforme sua própria linguagem, o objeto do “contrato social”, seria a conservação da vida, da liberdade e do patrimônio, os três bens compreendidos sob o nome único de “propriedade”, para Mill há uma extensa lista de liberdades que devem ser respeitadas. (D'ENTREVES, 2001, p. 239).

Apesar das distinções, em ambos autores o critério de legitimação do poder consiste na noção de liberdade, porém uma noção negativa, claramente individualista. O fim, e ao mesmo tempo, os limites da ação do Estado seriam determinados pelo único valor que deve se realizar e ser garantido, o desenvolvimento livre e sem travas do indivíduo.

O autor não se descuida das interpretações que verificam o conceito de liberdade negativa e a concepção liberal do Estado como produtos de ideologias de uma época, compreendendo que o êxito da doutrina de Locke corresponde ao advento da burguesia comercial na Inglaterra, bem como a concepção de Mill vincula-se ao apogeu do *laissez faire* e aos princípios liberais da sociedade do Século XIX.

Entretanto, convém examinar a relação com o caráter burguês da liberdade negativa e da concepção liberal do Estado, pois ainda que sejam

ideologias burguesas, são muito distintas, em suas afirmações e implicações, e inclusive opostas à teoria das elites de governo, também considerada burguesa.

O liberalismo clássico aparece ligado, de maneira lógica e histórica, ao princípio da igualdade humana, reclamou sempre para todo indivíduo uma igual participação nos direitos humanos e, longe de ser uma atitude reacionária ou conservadora em relação com a estrutura social existente, foi um instrumento de progresso e até de subversão contra tal estrutura, indo contra os privilégios e discriminações que ela implicava.

Para D'Entreves esse não seria o único mérito da teoria liberal do Estado, pois seu maior mérito estaria em haver-se traduzido em instituições concretas, que demonstraram ser capazes de adaptação às mais radicais mudanças da estrutura social e aqui o autor se refere às doutrinas da divisão do poder, da liberdade religiosa, do Estado de Direito. Parece importante considerar, quando se trata acerca da teoria política liberal, que a noção de liberdade negativa não é um produto exclusivo nem de uma teoria abstrata nem de condições sociais de épocas relativamente recentes.

Desse modo, os direitos de liberdade não seriam um produto exclusivo do racionalismo e do jusnaturalismo moderno. Os “direitos dos ingleses”, que inspiraram muitas Declarações de direitos de diferentes países, teriam uma longa história, e antes de chegarem a ser direitos naturais, foram direitos históricos. Tais direitos foram conquistados mediante muitas lutas seculares, e foram consagrados em documentos famosos, como a *Magna Carta Libertarum*, concedida por João Sem Terra aos seus Barões em Runnymede, em 1215, que representaria o primeiro no tempo.

O século XVII teria sido o século dos grandes enunciadores dos direitos dos cidadãos britânicos, mas tais declarações não têm caráter abstrato nem universal. Esses direitos são afirmados como históricos, como já existentes e sancionados no passado, e agora solenemente reafirmados e garantidos.

Dentre tais reafirmações e garantias, D'Entreves indicou a *Petition of Rights* de 1628, apresentada pelo Parlamento a Carlos I, e aceita depois de

muita resistência, o *Bill do Habeas Corpus* de 1679, que garantia a toda pessoa que fosse detida uma segurança pessoal e um julgamento rápido, e o *Bill of Rights* de 1689, vinculado à “Revolução Gloriosa”. Nenhum desses textos foi chamado proclamação abstrata e universal, mas somente reafirmações de antigos direitos e instrumentos para sua defesa. (D’ENTREVES, 2001, p. 243).

O autor mostra que somente com a chegada da independência americana tais direitos históricos se transformaram em direitos naturais. Essa transformação teria sido influenciada pelo novo clima espiritual e pela construção racionalista do Estado, fatores presentes na obra de Locke. Mas também influenciada pelas exigências da luta política, pois os colonos que haviam se separado da metrópole não poderiam invocar os direitos dos cidadãos ingleses, de modo que tiveram de reclamá-los no plano universal e enquanto direitos do homem.

A esse respeito convém notar a mudança operada desde a Declaração e resolução do Primeiro Congresso Continental, de 14 de outubro de 1774, em que se invocavam “todos os direitos, liberdades e imunidades dos súditos nascidos livres no reino de Inglaterra”, até a Declaração de Independência, de 4 de julho de 1776, em que se afirma como “verdades evidentes por si mesmas” a existência de “direitos inalienáveis”, como o “direito a vida, a liberdade e à busca da felicidade”, e a legitimidade unicamente dos governos que garantissem e assegurassem tais direitos.

De maneira muito semelhante se expressavam os revolucionários franceses na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, adotada na Assembléia Nacional de 26 de agosto de 1789, cujo artigo segundo afirmaria que “o fim de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. (D’ENTREVES, 2001, p. 244). Com isso foi possível alcançar o ponto mais extremo da liberdade negativa e sua abstrata reivindicação jusnaturalista.

Quando no século XIX se fez uma análise crítica da ideologia revolucionária francesa e do extremo individualismo jusnaturalista, iniciou-se uma revisão da noção mesma dos direitos de liberdade, revisão que levou a

uma gradual afirmação e reivindicação de uma nova categoria de direitos e de liberdades, chamados pela fórmula universalmente aceita, direitos e liberdades sociais. Não seria fácil definir de modo conciso a natureza desses novos direitos. Esses direitos se dirigiriam a todos os cidadãos que estivessem, de fato, em condições de utilizar e desfrutar das liberdades que, de direito, seriam iguais para todos. A partir dessas considerações o autor apontou para um possível conflito entre individualismo e socialismo.

### **2.5.3. LIBERDADE POSITIVA**

O conceito de liberdade negativa e a teoria liberal do Estado que sobre ela se funda podem ser criticados utilizando argumentos distintos. Cabe perguntar-se se essa concepção, focada no acento demasiado restrito aos limites do poder, não acaba por relegar a um segundo plano, ou menos por minimizar o problema de como e por quem deve ser exercido o poder.

O paradigma do Estado liberal segue sendo o que foi estabelecido de uma vez por todas por Montesquieu, ao afirmar que “a liberdade política do cidadão corresponde à tranquilidade do espírito que provem da convicção que cada um tem de sua própria segurança”, e que essa liberdade “não se encontra mais que nos governos moderados”, o que equivale a dizer que só naqueles em que não se pode abusar do poder. Mas esse paradigma não exige que a ideia do Estado liberal esteja necessariamente ligada a esta ou aquela forma de governo. Não se trata de saber se o governo deve ser republicano ou monárquico. O único que importa é que a “liberdade negativa” esteja assegurada.

Isso pensado de modo estrito implica o fato de que até um déspota esclarecido poderia fazê-lo. Kant não economiza elogios a Frederico da Prússia, por ter posto seus súditos em condições de usar sua razão e expressar seu pensamento, eliminando assim o que impedia a difusão da cultura.

Mas a reivindicação que o homem moderno demanda sob o nome de liberdade é muito mais ampla e complexa. Assim nos enfrentamos com a que aqui pode ser denominada liberdade positiva, que corresponde, ao menos

em contraste, com a liberdade negativa.

Para mostrar a diferença conceitual entre uma e outra, seguramente nada melhor que reproduzir a seguinte passagem de ser Isaiah Berlin: “A pergunta 'quem governa?' é logicamente distinta de 'até que ponto pode o governo interferir na minha vida?’ Na diferença situada entre ambas está radicada a razão do profundo contraste entre os dois conceitos de liberdade negativa e de liberdade positiva.

O significado positivo da liberdade se manifesta quando se busca a resposta, não à pergunta de “como sou livre para fazer ou ser, senão a de por quem sou governado, ou quem decide o que devo ou não devo fazer ou ser”. O desejo de governar-se por si mesmo, ou pelo menos de participar no processo através do qual a própria vida é controlada, pode representar uma aspiração à mesma coisa, mais ainda, é tão diferente que terminou por conduzir ao grande contraste ideológico que atualmente domina o mundo. O sentido positivo da palavra “liberdade” deriva do desejo que o indivíduo tem de ser dono de si mesmo.

A distinção tão claramente formulada por Berlin não é nova, pois já Benjamin Constant a havia estabelecido com semelhante nitidez, no início do século XIX, em seu célebre ensaio, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, de 1819. (D'ENTREVES, 2001, p. 249).

Também podemos encontrá-la, implicitamente, na contraposição entre “escola liberal” e “escola democrática” dentro da literatura política italiana do século XIX. Faz pouco tempo que esteve presente, igualmente na Itália, em uma interessante polêmica que Bobbio intitulou intencionalmente *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, que diz respeito à polêmica entre Norberto Bobbio e G. Della Volpe sobre os novos argumentos, em 1954. A relação entre liberdade positiva e liberdade negativa constitui, por fim, um dos problemas mais delicados e atuais de toda a teoria do Estado. (D'ENTREVES, 2001, p. 250).

Em sua formulação mais simples, a liberdade positiva vincula-se ao “princípio democrático” que já foi aqui examinado, indicado desde Aristóteles e que pressupõe a igualdade como fundamento da relação política. A definição

do cidadão como aquele que participa da administração da justiça e do exercício do poder é, como reconhece Aristóteles, uma definição que convém somente à democracia, posto que somente nesta se dá a noção de liberdade como reciprocidade no governar e em ser governados.

Nesse sentido é possível dizer que a “liberdade positiva” corresponde à “liberdade negativa”, sobre a qual, como se vê, insistem os autores liberais modernos. A liberdade positiva implica na possibilidade de determinar a própria sorte, a capacidade de participar no mando, liberdade de dar-se leis e de obedecer mais que a essas. Liberdade positiva postula a soberania popular, como claramente adverte Aristóteles e repete Cícero: *nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet.*<sup>26</sup>

Muito já foi escrito sobre a soberania popular e muitas são as teses formuladas pelos historiadores acerca dela, tendo ido demasiado longe os que afirmam que, neste ponto, há uma linha contínua e ininterrupta desde a Antiguidade clássica até os dias atuais. No que nos importa, os pontos que interessam são dois: a reivindicação da soberania popular como título supremo e exclusivo para a legitimação do poder, e a afirmação de um nexó necessário e indissolúvel entre a noção de liberdade e a de democracia.

Esclarecer ambos os pontos significa algo como estabelecer a ata de nascimento do Estado democrático moderno, ou, mais precisamente, inserir-se no segredo da ideologia que o sustenta.

Pelo que se refere ao primeiro ponto, é indubitável que a reivindicação da soberania popular está estreitamente ligada à reivindicação dos direitos naturais, originários e imprescritíveis do indivíduo, de onde traz sua origem também a ideia do Estado liberal, bastando para confirmá-lo apelar ao exemplo de Locke. Assim, uma nova doutrina se vincula ao passado e floresce, por assim dizer, na esteira de doutrinas mais antigas.

Pois antigas são as teses do consenso como fundamento do poder, característica do pensamento medieval, e a da derivação do poder a partir do povo, tão claramente enunciada no pensamento romano. Mas, por outro lado, é

---

<sup>26</sup> Cícero, *De Re Publica*, I, xxi, 47

nova a afirmação de um “direito originário” do povo, paralelo ao “direito natural” do indivíduo, corolário característico dos quais foi a doutrina do contrato social.

Trata-se, portanto, de uma verdadeira e autêntica revolução no campo da filosofia política, uma “revolução copernicana”, diríamos associando a célebre alegoria kantiana. Mas uma revolução que produz contemporaneamente a outras não menos relativas a um conjunto de consequências: as revoluções políticas, como as que surgem no hemisfério Ocidental, os primeiros regimes democráticos dignos desse nome.

Os homens que fizeram aquelas revoluções não apenas acreditavam no princípio democrático, na igualdade humana e na vontade popular como única fonte legítima do poder, mas estavam também dispostos a construir uma sociedade fundada sobre esses postulados e a lutar por eles se preciso fosse.

Há uma expressão vinculada ao coronel Rainborough, um oficial de Cromwell, que a teria proferido em outubro de 1647, durante os debates desenvolvidos em Putney, no Conselho geral do exército revolucionário vitorioso, que D’Entreves salienta:

Eu creio firmemente que o mais humilde indivíduo que exista na Inglaterra tem uma vida para viver, como o mais poderoso; e por isso, senhores, é claro que qualquer que deva ser submetido a um governo deve antes aceitá-lo pelo seu próprio consentimento.

Essas palavras são recordadas, atualmente, como se recordavam as pronunciadas por Lincoln em 1863, sobre o campo de batalha de Gettysburg, e que sonham também como reivindicação, incitação e promessa: “Que o governo do povo, pelo povo e para o povo não desapareça da face da Terra.”

A democracia, assim concebida, é algo que compromete, pois defini-la, é já prescrevê-la, como um ideal que exige aceitar ou recusar antes, inclusive, de poder dar uma justificação racional do mesmo.

Dentre todos os argumentos capazes de esgrimir-se, em favor da democracia, a noção de liberdade positiva é o mais atrativo e convincente, ainda que, também e ao mesmo tempo, o mais ambíguo e o mais exposto a ser

mal interpretado. Rousseau, de todos os escritores políticos, é o que utiliza esse argumento de forma mais sólida, extraindo dele, com lógica impecável, suas últimas consequências.

O problema central da política é, para Rousseau, o de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum à pessoa e aos bens de todo associado e através da qual cada um deles, unindo-se a todos, não obedeça mais que a si mesmo e permaneça tão livre como antes.”

Segundo Rousseau, mediante o contrato social, o homem, ao entrar num “estado civil”, renuncia à sua liberdade natural, mas ao encontrar-se com sua verdadeira liberdade, que é civil e moral, e que consiste na obediência à lei, pois o homem só é livre quando é verdadeiramente dono de si mesmo, e *“l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.”*<sup>27</sup>

A ideia de contrato social aparece aqui despojada de toda referência histórica concreta. Como diz Kant, não é um ato, senão uma ideia, um princípio normativo que permite conceber a relação política em seus verdadeiros termos, não como sacrifício da liberdade, mas como conquista e aquisição da mesma.

A liberdade positiva, em efeito, não é outra coisa além da ideia de autogoverno, autonomia, e não pode se realizar mais que quando o poder que manda é o mesmo que o de quem obedece. A condição para que se realize a liberdade no Estado é, portanto, a soberania da “vontade geral”. Os súditos se transformam em cidadãos na medida em que participam dessa “vontade geral”. É a entrega total ao Estado, à pátria, que garante contra toda dependência pessoal.

Essa é a condição que constitui a trama e a regra do mecanismo político e que é a única que pode tornar legítimos os vínculos civis, que de outro modo seriam absurdos, tirânicos e suscetíveis aos mais graves abusos. Nunca se ofereceu uma justificação mais coerente e completa da doutrina democrática que essa de Rousseau. Essa é a razão para que seja necessário voltar a ela sempre que se queira entender o conceito de liberdade positiva e sua relevância para a justificação ideológica da democracia moderna.

---

<sup>27</sup> *Contrato Social*, livro I, cap.

Mas é também a razão pela qual essa doutrina, desde sua aparição e não em poucas de suas realizações posteriores, tenha podido constituir aos olhos de muitos um perigo e uma ameaça à liberdade. Efetivamente, Rousseau, que segundo D'Entreves é o maior teórico da liberdade positiva, representou para muitas pessoas o sacrifício do liberalismo à democracia. Constant, no século XIX, denuncia o “contrato social” como o mais terrível auxiliar de toda classe de despotismos, e, mais recentemente, Berlin definia Rousseau como o mais torpe e formidável inimigo da liberdade em toda a história do pensamento moderno.

A liberdade ameaçada pela democracia de tipo rousseauniano é, antes de mais nada, a liberdade negativa, que era a preferida dos liberais. O perigo decorre da que podemos chamar “democracia igualitária”, que preocupava os homens do século XIX, ignorantes de outros perigos que viriam a surgir em tempos mais próximos do nosso.

Observavam com especial apreensão, como ameaça à liberdade, a “tirania do número” derivada de uma rígida aplicação do princípio da igualdade. Logicamente esse princípio é inseparável da ideia mesma de democracia, que, ao proclamar que todos participam na formação do governo, conduz inevitavelmente à progressiva extensão do sufrágio, à presunção de que todos os votos teriam igual valor, a necessidade de resolver as eventuais divergências mediante um cálculo simples que, normalmente, é o da maioria não qualificada.

Havia o receio de que o despotismo da maioria, que não é outra coisa senão o direito do mais forte, como algo presente em escritores como Mallet du Pan, Constant e Mill. E não lhes ditava essa atitude nenhum sentimento de reação antidemocrática, mas a preocupação em trabalhar pelas instituições liberais e de preservá-las contra um novo despotismo, que pudesse ser ainda mais exigente que o anterior, aponta D'Entreves.

Uma segunda ameaça que a crítica liberal descobre na democracia igualitária era a que atualmente é reconhecida como “equiparação de valores”. Pensava-se que essa equiparação seria o resultado inevitável de desconhecer a desigualdade real dos homens, suas diferentes atitudes, o papel de

autodiferenciação na dinâmica da vida social.

O autor que com maior ênfase denunciou, no século XIX, a gravidade desse perigo foi Tocqueville, que se debate, como ele mesmo confessa, entre seus sentimentos aristocráticos e sua preferência racional pela democracia. Sua preocupação lhe conduz num primeiro momento a apoiar-se sobre seu conhecimento da “democracia na América” para fazer um diagnóstico da democracia em geral, e, depois, a rastrear o processo de nivelação verificado na França, antes da Revolução, situando suas raízes na estrutura mesma do *ancien regime*, e a formação do Estado moderno, burocrático e centralizador.

Último e mais grave perigo derivado da aplicação rígida e incondicionada do princípio democrático é o de que essa aplicação possa conduzir nem mais nem menos à renúncia, total e definitiva, da liberdade. Esse perigo já havia sido advertido pelo próprio Rousseau, que critica algumas das doutrinas contratualistas e, especialmente, a de Grócio.

Efetivamente o contrato social concebido como irrevogável não é, para Grócio, mais que o ponto de partida para justificar o absolutismo, ou, como diz Rousseau, “para despojar os povos de todos seus direitos e investir nos reis, com eles por todos os procedimentos imagináveis”. Na história do século XIX não faltam casos nos quais a soberania popular foi invocada precisamente pra estabelecer uma ditadura. Plebiscitos, referendos, apelações diretas ao eleitorado, serviram não só para proporcionar um título jurídico, mas também como justificação ideológica de regimes muitos mais absolutos que todos os absolutismos do passado.

Esses são alguns argumentos graves que movem a reflexão, principalmente quando são confirmados pela realidade. A experiência histórica parece validar as observações de Tocqueville sobre a diferença entre as democracias igualitárias e equiparadoras de tipo latino e a chamada democracia diferencial, de corte anglo-saxão.

Nos países anglo-saxões, especialmente na Grã-Bretanha, qualquer observador sente-se surpreso pelo que se pode chamar de sobrevivência de não poucos aristocráticos na estrutura da sociedade, os quais, junto com os

esquemas de pensamento trazidos consigo, atuam como corretivo da lógica rígida do igualitarismo democrático, ainda que o corretivo mais eficaz esteja no sentimento de independência que sempre existiu naquelas ilhas.

Para D'Entreves, o caso da Grã-Bretanha constitui uma prova de que é possível conciliar a liberdade positiva e a negativa, a democracia e o liberalismo. Ademais, salvaguardando-se os direitos individuais e uma esfera para o livre desenvolvimento do indivíduo, põe-se um limite à tirania dos números. Essa salvaguarda é condição para que a democracia cumpra sua missão: sem liberdade negativa, o logro da liberdade positiva, de um real e não ilusório autogoverno, se verá inevitavelmente retardado, quando não, impedido.

A liberdade positiva exige uma situação de liberdade como no impedimento, que permita aos homens pensar, discutir e julgar livremente, ou seja, uma situação que lhes ponha em condições de eleger livremente seus próprios governantes, convalidando com o consentimento o poder das verdadeiras e reais elites, que, para ser tais, devem aceitar o propor-se continuamente, no lugar do impor-se de uma vez e para sempre, como observa Bobbio (1992).

Mas para que isso aconteça é preciso que esteja assegurado dentro do Estado o livre jogo das forças políticas, o qual não é possível sem o respeito das opiniões particulares; é preciso também que o critério de igualdade seja verdadeiramente respeitado, garantindo às minorias a possibilidade de transformarem-se em maioria; é necessário ainda que não se atribua as decisões de maioria mais que um valor pragmático. D'Entreves recorda o adágio inglês que diz que a única razão pela qual se contam as cabeças é que é mais fácil contá-las que cortá-las.

Por todas essas razões, a democracia igualitária não deve ser confundida com outra forma muito distinta de democracia que chamamos “democracia totalitária”, ou “unânime”, a qual constitui uma ameaça ainda mais grave e radical para a ideia de liberdade sobre a que, historicamente, foi fundado o Estado moderno. A chave para entender a significação desse tipo de democracia se encontra em Rousseau, afirma D'Entreves, que indica também o equívoco que pode dar lugar a “liberdade positiva”, que se realiza no Estado, segundo Rousseau.

A razão do equívoco pode muito bem situar-se na ambiguidade da linguagem de Rousseau, no que foi chamado de “misticismo” e que na realidade não é outra coisa senão um jogo de palavras, feito ou não de forma deliberada. Para D'Entreves existe algo de místico e até de religioso na interpretação que o próprio Rousseau dá do contrato social, conforme a qual exige-se do indivíduo uma total alienação, prometendo-lhe em troca uma espécie de renascimento que o transforma de *un animal stupide et borné em un être intelligent et un homme*<sup>28</sup>.

Isso é o que há de místico, e de obscuro, no conceito rousseauiano de *voluntad general*, em torno do qual já se escreveu o suficiente para encher bibliotecas inteiras. A vontade geral, para Rousseau, não é somente o título da soberania, mas também a encarnação de um supremo valor ético, porque só ela é sempre reta e só obedecendo-a encontra o homem a plenitude de sua vida moral.

A vontade geral não pode manifestar-se por meio da discrepância ou de largas discussões, mas se revela principalmente na unanimidade, na adesão concorde dos espíritos. É necessário, portanto, que terminem as divisões devidas aos homens de partido e as seitas, expressões que Rousseau toma de Maquiavel: “Não deve haver sociedades parciais dentro do Estado, para que o povo não seja enganado e nada possa impedir a revelação da verdade ao cidadão, que só deve enfrentar-se com seus próprios pensamentos.” (D'ENTREVES, 2001, p. 256).

Segundo D'Entreves, Rousseau utiliza-se da expressão “multidão cega” para relacioná-la à necessidade de ser “guiada” e no livro *Emilio* afirma que as melhores instituições são aquelas que em maior medida “desnaturalizam” o homem; e no *Contrato Social* afirma que a conformação de uma nação pode exigir que a natureza humana seja modificada, e para levar a cabo essas tarefas, somente mediante o adestramento e a coação seria possível, de modo que os espíritos devem ser educados tanto como forçados.

Todo o conteúdo das doutrinas totalitárias do século XX está relacionado à abolição do dissenso, à necessidade de “guia”, o reconhecimento

---

<sup>28</sup> *Contrato social*, livro I, cap. VII.

de erros e a reeducação na liberdade, que parece estar contido nas teses de Rousseau que D'Entreves destaca em seu texto.

D'Entreves destaca que com Rousseau inicia-se a monstruosa manipulação das palavras que pode conduzir o mundo moderno a tão profundas contradições acerca dos conceitos de liberdade e democracia, palavras que foram despojadas de seu conteúdo tradicional, substituindo-se seu significado corrente por um novo, que é o oposto, quando não constitui uma negação radical do mesmo e o exemplo por ele invocado é o da novela de G. Orwell, *1984*. (D'ENTREVES, 2001, p. 258).

Não faltam exemplos atuais de tais manipulações verbais, bastando para isso verificar parte da imprensa e da propaganda política. Para D'Entreves a responsabilidade por essas confusões terminológicas relaciona-se aos seguidores de uma filosofia política que vincula Hegel e Rousseau para falsear a fórmula liberal, convertendo o Estado de “instrumento” em “encarnação” da liberdade. Esse é o erro do “Estado ético”, ou seja, do Estado que, de meio para a realização de determinados valores, chega a ser um valor em si mesmo.

A oposição entre força e consentimento sucede desse mesmo modo confuso ou manipulado, e nenhum artifício dialético conseguiu superar a oposição entre coação e liberdade. “Obrigar os homens a serem livres” pode parecer para alguns o supremo oráculo da política, mas aos homens que passaram pelo século XX essa expressão evoca dolorosamente aquelas outras, não muito diferentes, que podiam ser lidas na entrada dos campos de concentração.

O Estado, enquanto expressão da liberdade, só pode existir sob a condição de que sejam respeitadas determinadas “regras do jogo”, regras que são precisamente a liberdade negativa e a liberdade positiva, e isso corresponde à perspectiva que atribui ao Estado a liberdade como fim. (D'ENTREVES, 2001, p. 259).

### **3. SEGUNDA PARTE**

Nesta parte do trabalho buscamos destacar alguns aspectos do pensamento e da obra de Hannah Arendt vinculados à nossa perspectiva de abordagem e aproximação desses dois autores e de suas teses.

Nossa leitura de Arendt busca aqui elucidar aspectos conceituais do pensamento político da autora, delimitando a partir de sua distinção entre poder e violência, a percepção da degradação da ação em violência.

Iniciamos a partir de uma apresentação biográfica, uma vez que buscamos vincular teses da autora a experiências vinculadas à sua biografia, que assim como a de D'Entreves, é um significativo retrato do século XX.

#### **3.1 SOBRE HANNAH ARENDT**

Hannah Arendt – nascida Johanna Arendt - era filha de uma família judia, de Königsberg, antiga capital da Prússia Oriental, onde seu avô materno, o lituano Jacob Cohn, era dono da maior empresa de importação de chás russos. Ela mesma nasceu em Linden, perto de Hanover, na Alemanha, no dia 14 de outubro de 1906. Sua mãe, Martha Cohn, era casada com o engenheiro Paul Arendt, filho de Max Arendt, que viria a ser como segundo pai para ela, que ficou órfã precocemente.

Sua casa era um ambiente politizado, seus pais tinham formação intelectualizada e nutriam simpatia pelos socialistas alemães. Eles eram de origem judaica, mas não-praticantes dos rituais religiosos judaicos. Aos três anos ela mudou-se com os pais, que regressaram a Königsberg. Aos sete anos ficou órfã de pai, Paul Arendt foi vítima de sífilis, e tudo isso ocorreu em tempos de guerra, tempos difíceis, quando houve anexação da Prússia Oriental pela Rússia.

A menina Arendt testemunhou desde cedo em sua vida as intensidades que marcam as páginas da história de seu tempo. Os temas

recorrentes de toda a sua obra – o poder, a liberdade, a ação e a política - certamente se vinculam a experiências fundamentais de sua vida.

Após a anexação, a cidade de Königsberg passou a se chamar Kaliningrado, uma forma de homenagear Michail Kalinini, um revolucionário russo. E ali a autora viria a ser iniciada em assuntos políticos por sua mãe.

Martha, simpatizante da social-democracia, apresentava à filha as histórias da facção espartaquista do partido Social-Democrata, contando-lhe os destinos de tal grupo e de seus líderes, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, o que certamente influenciaria nas perspectivas futuras da filha.

Hannah Arendt iniciou-se em filosofia com o fundador da fenomenologia e um dos mais influentes filósofos alemães, Edmund Husserl. Mas uma amiga propiciaria sua aproximação com outro influente pensador alemão de seu tempo, o filósofo Martin Heidegger.

O seu relacionamento com o namorado da amiga Anne Mendelssohn, Ernest Grumbach, que era aluno de Heidegger em Marburg, despertaria seu interesse pelo filósofo. O namorado de Anne, que viria a ser namorado de Hannah, deu as primeiras informações e impressões acerca do homem que foi mestre e amante dela.

Heidegger conheceu Arendt quando ela tinha apenas dezenove anos. Ela era uma jovem brilhante, erudita e bela. Por indicação de Heidegger, ela foi para Heidelberg, a fim de estudar com Karl Jaspers, que orientaria seus trabalhos de doutoramento. Ali ela conheceria diversos amigos, seu primeiro marido e constituiria um conjunto de reflexões inspiradas por Jaspers.

Dentre seus amigos destacavam-se Hans Jonas, Erwin Loewenson e Benno Von Wiese. Seu primeiro marido, ex-aluno de Heidegger e doutor em filosofia da música, era Günther Stern.

Ela casou-se com ele em 1929, em Paris, ano em que defendeu seu doutoramento com a tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Mas este casamento duraria apenas até 1937, quando se divorciaram.

Sua carreira acadêmica na Alemanha seria promissora, não fosse o nazismo, que a obrigou a interromper e transformar o horizonte de seus trabalhos. Ela foi aluna dos mais importantes filósofos alemães do século XX e

aprendeu com eles, o que traria sempre em suas obras, as lições da fenomenologia e da filosofia da existência, obtidas diretamente nas fontes, além das fortes marcas de um amor proibido.<sup>29</sup>

Porém, a ascensão do nazismo fez com que ela se envolvesse nos movimentos judaicos resistentes, deixando de se corresponder com Heidegger nesse período.

Em Berlim, participou de diversas ações, como o salvamento dos opositores do regime, a ajuda aos comunistas em 1933 e uma missão da Associação Sionista Alemã. Por isso foi presa. Escapou da prisão e fugiu da Alemanha em 1933.

Hannah Arendt refugiou-se na França, onde aprendeu hebraico e trabalhou em uma organização que ajudava jovens judeus a emigrarem para a Palestina, para onde ela viajou em 1935, a fim de conhecer experiências precursoras do *kibutz* e projetos de assentamento.

Ao regressar à Paris ela conheceria, na primavera de 1936, o homem que viria a ser seu segundo marido quatro anos depois, Heinrich Blücher (1899-1970). Ele tinha 37 anos, era alemão não-judeu, natural de Berlim. Ele participou da I Guerra Mundial, foi comunista, espartaquista e revolucionário, havia se casado duas vezes e era um professor de História da Arte.

Certamente ele influenciou a autora ao introduzi-la nas leituras de Marx e Lênin, iniciando-a no campo dos estudos políticos propriamente ditos.

Por causa de seu envolvimento em atividades com entidades judaicas e com a queda da França sob o nazismo em 1940, ela foi novamente presa e levada para o campo de refugiados de Gurs, de onde conseguiu fugir e foi para Montauban, onde se casou.

Com a ajuda de seu ex-marido, Günther Stern, ela e seu novo marido, Heinrich Blücher fugiram para Lisboa. Em 1941 o casal chegou a Nova York.

Ali Hannah Arendt aprendeu a língua inglesa e começou a procurar trabalho. Também ali ela tomou conhecimento dos campos de extermínio e da

---

<sup>29</sup>Ver *Hannah Arendt-/Martin Heidegger: correspondência 1925/1975* Ed. Relume-Dumará, 2001.

transferência dos internos de Gurs para Auschwitz.

Começou trabalhando como editorialista do jornal *Aufbau*, um jornal de língua alemã que era um órgão do clube judeu alemão, sob direção de Manfred George. Sua influência logo se fez notar, de modo que se tornou conhecida a partir dos debates sobre a questão palestina.

Começou lecionar no Brooklyn College da Universidade de Columbia, depois na New School for Social Research, no programa dos exércitos e foi a primeira mulher nomeada professora da Universidade de Princeton.

Em 1951 obteve a cidadania americana e publicou *Origens do Totalitarismo*. Este livro confirmaria Arendt como uma figura de destaque na teoria política, apresentando aos leitores aspectos comuns entre o nazismo e o stalinismo, que como estados totalitários, ocorreriam depois do imperialismo e do anti-semitismo, que os precedem como objetos de análise na referida obra.

Seu livro aponta a exploração da solidão organizada das massas, solidão que não é estar só, que se manifesta na companhia de outras pessoas, e se vincula ao desarraigamento e à superfluidade das massas modernas, e a burocratização do terror associada às fabricas de cadáveres como elementos distintivos desses sistemas de dominação.

Suas inquietações a levariam a pesquisar os elementos do totalitarismo presentes na obra de Marx<sup>30</sup>, e concluída tal pesquisa, um dos resultados verificáveis seria a publicação de *A Condição Humana*, livro datado de 1958.

Nesta obra, Arendt analisou a ação humana como essencialmente política, detendo-se no estudo das três atividades que integram a *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação. Seu horizonte parece ser o da degradação da ação humana em violência, perspectiva que buscaremos desenvolver ao longo de nossa tese.

Da mesma pesquisa resultou também seu livro intitulado *Entre o Passado e o Futuro*, publicado em 1961, que mostraria a partir da análise de Marx, Kierkegaard e Nietzsche, o esfacelamento da tradição intelectual.

Em 1963 foi publicado *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a*

---

<sup>30</sup> "Project: *Totalitarian Elements in Marxism*", página 012649 dos *Arendt Papers* na Biblioteca do Congresso, Washington.

*banalidade do mal*, resultado de seu trabalho para o Jornal New Yorker, acompanhando o julgamento de Adolf Eichmann em Israel.

Esse livro teve uma receptividade e repercussão polêmicas junto à comunidade judaica de todo o mundo, pois nele a autora utilizou a expressão “banalidade do mal” e nisso não foi compreendida de imediato.

O uso de tal expressão marcava sua perplexidade face ao homem julgado, que se mostrou somente um homem simples, diferente da imagem monstruosa inspirada por suas práticas e ações. Eichmann pareceu-lhe um homem sem espírito e sem imaginação, uma mera engrenagem da máquina nazista de destruição e morte.

De tal modo, o genocídio nazista revelava-se motivado por causas banais, de inspiração burocrática, executado por alguém que se mostrou desprovido da capacidade de pensar e julgar, respondendo apenas por clichês e revelando até no vocabulário a automação burocrática, vinculada a uma condição de obediência cega aos superiores.

Por isso Arendt referiu-se à banalidade do mal, de um mal que não tem raízes, um mal que sequer pode ser objeto de pensamento, porque o pensar opera em busca de raízes. Tal expressão foi pouco compreendida pelas comunidades judaicas, que viam na expressão uma atenuação para os crimes de Eichmann, e Arendt sofreu retaliações por isso.

Além disso, seu livro questionava o formato do julgamento e a constituição de um Tribunal Criminal para tanto, ao invés da constituição de uma Corte Internacional, sem deixar de relatar os aspectos denunciados pelo próprio réu acerca dos judeus colaboracionistas com o nazismo de Hitler.

Em 1963 foi também publicado seu livro *Sobre a Revolução*, em que busca compreender nas revoluções francesa e americana um resgate do caráter fundacionista enquanto atividade política, em busca de algo perdido na tradição.

Publicou posteriormente *Homens em Tempos Sombrios* (1968), *Sobre a Violência* (1969) e *Crises da República* (1972), e, desperta desde o caso Eichmann para tais questões, Arendt preparava sua obra, *A Vida do Espírito*, a fim de analisar a *vita contemplativa* e suas principais categorias: o pensar, o querer e o julgar.

Os dois primeiros trabalhos já estavam organizados, porém, o terceiro, que comporia a última parte dessa obra, foi recolhido por sua amiga e editora Mary McCarthy, a partir de suas lições sobre a filosofia política de Kant, proferidas na *New School for Social Research*, em 1970. A obra póstuma foi publicada em 1978, pois Hannah Arendt morreu de infarto no dia 4 de dezembro de 1975, em Nova York.

### 3.1.1. SOBRE A AÇÃO E A CONDIÇÃO HUMANA

Hannah Arendt via a política como um produto da ação. A ação exige a vida pública, a fim de que a coincidência entre a palavra viva e a palavra vivida seja possível e como o Estado não é um produto do pensamento, mas da ação, é preciso assegurar a sobrevivência das instituições através da criatividade. Por isso a categoria de ação tem posição de destaque em todo o pensamento de Arendt, agir deriva de *agere* – liderar, por em movimento, fazer avançar – e *gerere* – conduzir, ambos verbos latinos.<sup>31</sup> Seria como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘levar a cabo’, ‘acabar’ um empreendimento.

Houve na história do emprego dessas palavras um deslocamento e as palavras que diziam respeito à segunda parte da ação, ou seja, sua realização, *prattein* (grego) e *gerere* (latim), passaram a designar a ação em geral.

Desse modo, o papel do iniciador e líder, que era um *primus inter pares* (no caso de Homero, um rei entre reis), passou a ser o papel do governante; a interdependência original da ação – a dependência do iniciador e líder em relação aos outros no tocante a auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a ele no tocante a uma oportunidade de agir – dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de ordenar, que passou a

---

<sup>31</sup>Os verbos gregos correspondentes são *archein* – começar, ser o primeiro, governar – e *prattein* – atravessar, realizar, acabar.

ser prerrogativa do governante, e a função de executar, que passou a ser o dever dos súditos. (ARENDDT, 2005, p. 202).

É importante destacar que a força dos iniciadores e líderes reside apenas na iniciativa e nos riscos assumidos, e não nas realizações em si, como nota Arendt. Para ela, “agir e padecer são como as duas faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes.” (ARENDDT, 2005, p. 203). A ação estabelece sempre relações e por isso tem a tendência inerente de violar limites e fronteiras. Desse modo um simples ato, como seria até mesmo a escolha e o uso de uma palavra, ainda que nas circunstâncias mais limitadas, traz em si uma semente de ilimitação e pode mudar todo um conjunto.

Tentaremos aqui fazer da noção de ação um dos elementos fundamentais do pensamento de Arendt, a ser desenvolvido como fio condutor no percurso de sua obra. Buscaremos também, na sequência cronológica de seu pensamento, alguns desdobramentos desse elemento.

Em *The Human Condition*, Hannah Arendt se propõe a examinar aquilo que é específico e o que é genérico na condição humana. Pela sua singularidade, diz ela, o homem retém a sua individualidade e, através de sua participação no gênero humano, ele pode comunicar aos demais esta sua singularidade.

No primeiro capítulo do livro *A Condição Humana* (1958), Arendt afirmou sua intenção de caracterizar com a expressão *vita activa* três atividades humanas que lhe parecem fundamentais, por corresponder cada uma delas a condições básicas a partir das quais a vida humana se faz possível na Terra. Tais atividades seriam o trabalho, a obra e a ação.

Segundo a autora, a condição humana do trabalho é a própria vida, sendo essa a atividade correspondente aos processos biológicos do corpo humano. A condição humana da obra seria a mundanidade, uma vez que a obra ou a fabricação é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, que produz um mundo diferente de qualquer ambiente natural.

E é nas fronteiras deste mundo artificialmente construído que cada vida individual habita, mas esse mundo sobrevive e transcende todas as vidas individuais, como apontou Arendt.

Fundamentada nisso é que se apresenta a ação como

(...) única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, correspondente à condição humana pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo. (ARENDR, 2005, p. 15).

Se todos os aspectos da condição humana relacionam-se com a política, Arendt afirma que a condição da pluralidade é “não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”. Ela resgata no vocabulário latino do povo romano uma equivalência entre viver (*vivere*) e “estar entre os homens”.<sup>32</sup>

Disposta a fundamentar na tradição a condição humana da ação, a autora resgata exemplos de pluralidade de origem bíblica, optando por ler nos ensinamentos de Jesus de Nazareth tal noção. Segundo ela, Jesus se refere ao livro da Gênese para falar dos gêneros: “Não tendes lido que quem criou o homem desde o princípio fê-los macho e fêmea”. (Mateus 19:4).

Assim, Hannah Arendt vê na pluralidade a condição da ação humana pelo fato de que somos todos humanos, e nisso somos os mesmos, porém ninguém pode ser exatamente igual a qualquer outra pessoa que tenha existido, que exista ou que venha a existir. Essa imprevisibilidade radical na condição humana é que exige o fenômeno denominado ação.

A condição básica da ação e do discurso é a pluralidade, que se apresenta sob o duplo aspecto de igualdade e diferença: pois os homens têm que ser iguais para serem capazes de compreenderem-se uns aos outros e os seus ancestrais, e ainda para elaborar planos para o futuro, prevendo as necessidades das gerações que estão por vir.

Por outro lado, se não fossem diferentes, os homens não

---

<sup>32</sup> *Inter homines esse*

precisariam do discurso e da ação para se entenderem, bastando, para isso, o uso de sinais e sons.

Ela afirma que as três atividades e suas condições respectivas relacionavam-se intimamente às condições mais gerais da humanidade existente, o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade, de modo que se fazia possível pensar a natalidade como categoria central do pensamento político, tendo em vista a ação como atividade política por excelência, contrapondo-se, desse modo, ao pensamento metafísico, que privilegiou a mortalidade como categoria.

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDR, 1973, p. 56).

Pensar a ação como fundamentalmente humana é compreender a inserção dos homens no mundo por meio de palavras e atos. É perceber tal inserção como similar a um segundo nascimento, que possibilitaria a confirmação e a assunção do fato original e singular no aparecimento físico original, distintas da necessidade imposta pelo trabalho e da utilidade que rege a fabricação.

Para Arendt, a sentença de Agostinho que afirma ter sido o homem criado para que houvesse um começo, pois antes dele nada existia<sup>33</sup>, parece indicar que se trata de um início distinto do início do mundo, porque não é o início de uma coisa, mas é o início de alguém, que é em si mesmo um iniciador.

Ela parece ver na criação do homem o surgimento no mundo do preceito de início e, de uma certa maneira, indicar que o preceito de liberdade teria sido criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem.

A atividade do trabalho garante a sobrevivência dos indivíduos e também da espécie, a fabricação, enquanto atividade, produz artefatos

---

<sup>33</sup> (*Initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia”) in ARENDR, 2005, p. 190.

humanos que, a fim de ultrapassar o caráter efêmero do tempo humano, “emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano.” (ARENDR, 2000, p. 16). A ação, por sua vez, ao fundar e preservar corpos políticos, cria condições para a história, ao criar condições para a lembrança.

Essas atividades têm raízes na natalidade, uma vez que têm por tarefa a produção e preservação do mundo para “o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta.” (ARENDR, 2000, p. 17).

Arendt vê, no entanto, dentre as três atividades, uma relação mais íntima da condição humana da natalidade com a ação, pois, segundo ela:

o novo começo inerente a cada nascimento possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico. (ARENDR, 2005, p. 17).

### **3.1.2. A CONDIÇÃO HUMANA**

A autora problematiza a noção de condição humana, definindo-a como algo que ultrapassava as condições nas quais a vida foi dada ao homem, uma vez que os homens seriam seres condicionados também pelo mundo que fabricam.

Desta forma, o impacto da realidade objetiva do mundo sobre o existir humano passa a ser uma força condicionante, e sem as coisas, a existência humana não seria possível.

Para Arendt a condição humana não corresponde ao conceito de natureza humana, uma vez que a soma das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana “não constitui algo que se assemelhe à

natureza humana.” (ARENDR, 2005, p. 18).

A partir de tais pressupostos, a autora inicia a problematização acerca das esferas pública e privada da vida humana, vinculando a isso a questão acerca do caráter humano como cindido em social ou político.

Segundo ela, a *vita activa* é a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo. Mas tal disposição estaria condicionada pela existência do mundo e dos outros homens que o habitam, pois, segundo Arendt, nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, seria possível sem que houvesse um mundo, que direta ou indiretamente, testemunhasse a presença de outros seres humanos.

A *vita activa*, ou seja, a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo, tem raízes permanentes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. (ARENDR, 2005, p. 30).

Dessa forma é possível compreender que todas as atividades humanas venham a ser condicionadas pela existência e presença de outros homens, que vivem juntos. E por isso a pluralidade, enquanto condição humana fundamental, exigiria a ação, que por sua vez, não poderia sequer ser imaginada sem que ocorresse na sociedade dos homens.

Arendt afirmou que a ação é uma prerrogativa exclusiva dos homens e que por isso nem deuses ou outros animais são capazes de ação. Porque a ação depende inteiramente da constante presença de outros homens, ao passo que o trabalho ou a obra prescindem dessa exigência.

A relação que ela destaca é que sem o discurso a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator, e esse, o agente do ato, só é possível se for ao mesmo tempo, o autor das palavras.

Dada tal relação entre a ação e a vida em comum, é possível compreender a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, verificada desde Sêneca e consagrada por Tomás de Aquino: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (“o homem é, por natureza, político, isto

é, social”).<sup>34</sup>

Para a autora, esta substituição inconsciente do social pelo político revela, melhor do que qualquer teoria complexa, o caráter de esquecimento da concepção original grega de política, pois entre os gregos não havia um conceito equivalente ao social, de matriz romana.

Ela apontou o fato de que para os gregos a capacidade humana de organização política não seria apenas distinta, mas que seria diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa e pela família.

Portanto, o que Aristóteles chamou *bios politikos*, observando a vida na *polis*, era mais próximo de uma espécie de segunda vida, fundada naquilo que fosse próprio a cada um (*ídion*), e distinta do que fosse comum (*koinon*), e historicamente, antes da fundação da *polis* foi preciso destruir todas as unidades organizadas com fundamento no parentesco, como a *phratría* e a *phyle*, como indica a autora.

Entre as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, Aristóteles considera políticas e constituintes da *bios politikos* apenas duas atividades: *praxis*, a ação, e *lexis*, o discurso.

Tais atividades já seriam vistas como relacionadas entre si e apontadas como as mais elevadas capacidades humanas desde o pensamento pré-socrático, ou seja, antes da fundação da *polis*, que permitiria aos homens passar a vida na esfera pública, em ação e em discurso.

---

<sup>34</sup> Esta citação na obra de Arendt vincula-se ao *Index Rerum* da edição de Turim das obras de São Tomás de Aquino (1922), que segundo a autora, apesar do texto não apresentar a palavra *politicus*, a precisão do resumo no *Index* autorizaria tal referência conceitual.

### 3.2. A CIDADE-ESTADO E O ACONTECIMENTO POLÍTICO

A experiência da *polis*, ou cidade-estado, constituiu o mais loquaz dos corpos políticos, pois o ser político, o viver numa *polis*, implicava no fato de que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não com uso de força ou de violência.

Os gregos viam como modos pré-políticos o fato de forçar alguém com uso de violência ou mesmo o fato de ordenar ao invés de persuadir. Para eles isso era típico da vida fora da *polis*, característico do lar e da vida em família, modo no qual o chefe da casa imperava com a totalidade do poder, sem ser contestado de forma alguma.

Para os gregos a vida nos impérios bárbaros da Ásia era comparada à organização doméstica, dado o caráter despótico desses impérios. Os que viviam fora da *polis*, escravos e bárbaros, eram definidos como *aneu logou*, destituídos não da fala, mas de um modo de vida no qual o discurso tinha sentido e no qual a preocupação maior dos cidadãos era a de discorrer uns com os outros, como observou Arendt.

Segundo a autora, a definição aristotélica do homem como *zoon politikon* não seria apenas distinta e até mesmo oposta à associação natural da vida familiar, como para compreendê-la seria preciso acrescentar-lhe a sua segunda definição do homem enquanto *zoon logon ekhon*, “um ser vivo dotado de fala”.

Como ela mesma aponta, a tradução latina de tal expressão como *animal rationale*, resulta de uma falha de interpretação, como a que resultou na expressão “animal social”.

Aristóteles nessas definições apenas formula a opinião corrente na *polis* acerca do homem, ele não pretende definir o homem em geral nem indicar a capacidade mais elevada do homem – que para ele era o *nous*, a capacidade de contemplação, e não o *logos*, enquanto palavra ou razão – afirma Arendt.

A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua

manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. (ARENDR, 2005, p. 191).

Tal relevância da ação e do discurso entre os humanos está vinculada ao seu caráter de revelação, à uma manifestação do “quem”, que por sua vez, assume, segundo Arendt, um caráter mais próximo das sentenças oraculares – estas, que no entender de Heráclito, “não dizem nem escondem, apenas dão a entender”.<sup>35</sup>

Arendt parece querer evidenciar uma íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso. Porque o agente se revela sem que se conheça a si mesmo, sem que saiba antecipadamente o “quem” ele revela, e nos gregos pré-socráticos já havia a intuição acerca dessa perspectiva.

Já em Sófocles, no *Édipo Rei*, a noção de *eudaimonia* está vinculada à percepção do “quem” pelos outros, pois “a desgraça dos mortais é serem cegos ao próprio *daimon*”, apontava a tragédia, e esta fragilidade somente seria solucionada com a fundação da *polis*. Os gregos encontrariam uma solução original e pré-filosófica para tal fragilidade, eles criariam o espaço da aparência, a fim de que os homens pudessem aparecer uns aos outros, revelarem-se neste novo espaço.

Tal espaço da aparência passa a existir quando os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, precedendo a constituição formal da esfera pública e das formas de governo, ou seja, das várias maneiras de organizar a esfera pública.

(...) a esfera política resulta diretamente da ação em conjunto, da participação de palavras e atos'. A ação, portanto, não apenas a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui. (ARENDR, 2005, p. 210).

---

<sup>35</sup> *outei legei oute kryptei alla semanei,*

Por isso, a *polis* não corresponde à localização da cidade-estado. Ela é a organização da comunidade a partir do agir e falar em conjunto, e seu espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas a partir desse propósito, não importando onde elas estejam, não é simplesmente um lugar. “Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre.” (ARENDDT, 2005, p. 212).

É dessa convivência entre os homens que é gerado o poder, porque o poder só passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, desaparecendo assim que eles se dispersem. Portanto, um indivíduo isolado poderia ter o vigor, mas não poderia ter poder. Por maior que pudesse ser o seu vigor, o isolamento implicaria neste registro necessariamente em uma espécie de impotência.

### **3.2.1. A ASCENSÃO DO SOCIAL E SUAS EXIGÊNCIAS**

O que Arendt chama de ascensão do social coincide historicamente com o fato da preocupação individual com a propriedade privada ter se transformado em preocupação pública. Ela busca indicar a relevância obtida pela passagem da sociedade ao mais importante referencial humano:

A passagem da sociedade, (...) do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. (ARENDDT, 2005, p. 31).

Surge outra concepção de privatividade, que não mais indica o caráter de privação vivido por aqueles que não podiam participar da esfera pública, os que viviam somente uma vida privada, e que por isso eram privados até mesmo das mais elevadas capacidades humanas, como era pensado anteriormente na estrutura e configuração da *polis*.

Com o advento do individualismo moderno, houve o enriquecimento da esfera privada. Arendt afirma que isso transforma as relações políticas.

(...) parece ainda mais importante o fato de que a privacidade moderna é pelo menos tão nitidamente oposta à esfera social – desconhecida dos antigos, que consideravam o seu conteúdo como assunto privado – como o é a esfera política propriamente dita. (ARENDR, 2005, p. 48).

Há uma estreita relação entre o social e o íntimo. Arendt vê no florescimento da poesia e da música, assim como no surgimento do romance – como forma de arte inteiramente social – e no declínio de todas as artes mais públicas, principalmente a arquitetura, o testemunho dessa sua concepção, vinculada a uma transformação das dimensões humanas na ação, pois a sociedade exclui a sua possibilidade.

(...) ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. (ARENDR, 2005, p. 50).

O fato de que com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atinge o ponto em que abrange e controla, com a mesma força e da mesma forma, todos os membros de determinada comunidade, é também apontado pela pensadora:

(...) a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo. (ARENDR, 2005, p. 51).

A igualdade moderna seria baseada no conformismo inerente à sociedade e só seria possível com a substituição da ação pelo comportamento, enquanto principal forma de relação humana. Esse conformismo, ao supor que os homens se comportam, ao invés de agir em relação uns aos outros,

fundamenta a moderna ciência da economia, e sua principal ferramenta, a estatística.

Arendt relaciona o surgimento da sociedade com o nascimento da economia enquanto ciência, pois para isso teria sido necessário que os homens se tornassem seres sociais e passassem a seguir unanimemente as normas de conduta, comportando-se ao invés de agirem.

Para ela, os gregos tinham plena consciência de que a *polis*, enquanto corpo político mais individualista e menos conformista que pudemos conhecer, com ênfase na ação e no discurso, apenas sobreviveria com a restrição do número de cidadãos.

As sociedades modernas, por sua vez, são regidas pela economia e pela instrumentalidade da estatística e de suas leis, põe isso dependem de grandes números, implicam efetivamente em massas humanas.

### **3.2.2. SOBRE A VIOLÊNCIA**

Na medida em que a possibilidade de agir conjuntamente diminui, aumenta a possibilidade de ocorrência da violência. Este parâmetro relaciona a ação humana ao fenômeno da violência a partir de um aspecto negativo. Portanto, a desintegração do espaço público enquanto espaço de aparecimento dos homens, está relacionada ao fenômeno da violência. Assim como a hipocrisia, que faz com que as palavras obscureçam os acontecimentos é também um convite à violência.

A hipocrisia é uma situação em que as palavras escondem e não revelam, e por isso mesmo não podem levar a um acordo sobre um curso comum de ação. A violência por parte dos cidadãos frequentemente visa desmascarar a hipocrisia dos governantes, e quando estes se vêem na contingência de recorrer apenas à violência para se manterem no governo, é porque as instituições políticas, enquanto manifestações e materializações do poder, estão petrificadas e decadentes, esvaziadas por assim dizer do sopro de vida gerado pelo poder que resulta do apoio da comunidade (LAFER, 2003, p. 36).

Tais relações, de fundamental importância em nossa pesquisa, estão indicadas pela autora em seu ensaio sobre a violência, no qual retoma temas presentes em sua obra desde o seu estudo sobre o totalitarismo, como o tema da ruptura e as categorias da ação e da política e explicita sua percepção da obra de Passerin D'Entreves.

Hannah Arendt analisa uma histórica associação entre poder e violência. Ela verifica preconceitos filosóficos e teorias políticas fundadas em tais preconceitos como pensamentos que sustentam a violência enquanto fenômeno necessário à política, e vê nas teses de D'Entreves a singularidade de suas perspectivas acerca da distinção entre poder e violência.

Seu exame da noção de ação humana faz com que ela perceba a mudança ou confusão de significados do agir entre as atividades humanas, de modo que se fizesse possível a compreensão da degradação da ação humana a partir de tal exame.

Estas reflexões foram provocadas pelos eventos e debates dos últimos anos vistos contra o pano de fundo do século XX, que, como Lênin previu, tornou-se de fato um século de guerras e revoluções e, portanto, um século daquela violência que comumente se acredita ser o seu denominador comum. Há, entretanto, um outro fator na situação presente que, mesmo imprevisto, tem pelo menos importância igual. O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar seu uso efetivo no conflito armado. (ARENDR, 1999, p. 13).

Arendt escreve tal ensaio após eventos que fundamentariam suas reflexões, como a guerra do Vietnã e as revoltas estudantis que, sob sua análise, ilustram percursos da ação e do poder na política, vinculados à violência. Ela conclui que apesar dos avanços tecnológicos excepcionais, estaríamos impossibilitados de atender demandas cotidianas da humanidade.

É como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite fazer o 'impossível', sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível (...). Se o

poder tem algo a ver com o *queremos-e-podemos*, enquanto distinto do mero nós podemos, então temos que admitir que nosso poder tornou-se impotente. (ARENDR, 1999, p. 63).

Sua análise dos fatos levou-a a pensar que o progresso científico não se relaciona a esse “eu quero”, que identifica na noção de poder. Para Arendt tais avanços seguiriam suas próprias leis inexoráveis e por isso pergunta: “Será que o eu-queiro e o eu-posso separaram-se?” (ARENDR, 1973, p. 115).

Se acaso não sabemos aonde pode nos conduzir tal progresso, devemos saber que toda diminuição no poder configura-se em um convite à violência, não havendo nisso distinção entre governantes ou governados, conforme a perspectiva da pensadora.

No seu livro *Sobre a Violência* (1969), Hannah Arendt propõe-se no segundo capítulo a levantar a questão da violência no âmbito da política. Ela examina na tradição as ocorrências de identificação da violência com a forma básica do poder e apresenta a obra de Passerin D'Entreves como a única que se destaca dessa compreensão, na medida em que, a partir da análise dos elementos constituintes do Estado, elucida a distinção entre poder e violência.

À exceção de D'Entreves, tal identificação teria se tornado um lugar comum no pensamento político, de modo que os teóricos da política, da esquerda à direita, reconheceriam que a violência é tão somente a mais flagrante manifestação do poder.

Arendt usa passagens de autores fundamentais de todo o pensamento político e denuncia essa perspectiva em cada um deles. Identificando, assim, a afirmação, em C. Wright Mills: “Toda política é uma luta pelo poder, a forma básica do poder é a violência”; em Max Weber: o Estado é “o domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima”, em Karl Marx: o Estado é “um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante.” (ARENDR, 1999, p. 31).

Tais definições parecem vincular a essência do poder à efetividade do comando, como foi explicitado por Voltaire “O poder consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho”. Ou como o fundamenta Bertrand de

Jouvenel, decorrência de um instinto de dominação, “comandar e obedecer, sem isto não há poder – e, com isto, nenhum outro atributo é necessário para que ele exista... Aquilo sem o que não há o poder: esta essência é o comandar.” (ARENDR, 1973, p. 116).

A autora se apoia na reflexão singular de Alessandro Passerin d’Entrèves ao iniciar sua provocativa investigação, pois, se a essência do poder é a efetividade do comando, então não há maior poder do que aquele emergente do cano de uma arma, e seria difícil dizer “em que medida a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um pistoleiro?” (ARENDR, 1999, p. 32):

A perspectiva da autora parece ser a de combater os apologistas da violência, que, segundo sua interpretação, fundam-se em preconceitos filosóficos. Em sua reformulação de conceitos fundamentais do pensamento político, os enquadra num outro horizonte para a compreensão do fenômeno da violência.

A partir de tais conceituações políticas, possível de se desdobrarem em realidades para o agir humano, no mundo e entre os outros homens, a autora apresenta um quadro político da violência. Arendt destaca a pluralidade como a condição para a política, e o agir em conjunto seria a sua marca distintiva para o conceito de poder e, essa relação de possibilidade é que impede a ocorrência da violência, conforme sua perspectiva tão original.

De modo que, quando a ação conjunta não é mais possível, ou quando “aqueles que detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos, sejam eles os governantes ou os governados, têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência.” (ARENDR, 1999, p. 63). Parece que esse processo de perda de poder evidencia o caráter de degradação da ação em violência, que aqui buscamos fundamentar e apresentar. Arendt ilustra com um exemplo da polícia, a qual já não conseguindo agir de modo articulado, passa a usar de mais violência em suas práticas.

### 3.2.3. INDISTINÇÕES E INTERPRETAÇÕES

Para Arendt, essas definições encontradas nos teóricos políticos derivam das teses clássicas:

(...) da velha noção do poder absoluto, que acompanhou o surgimento do Estado-nação europeu soberano, e cujos primeiros e maiores porta-vozes foram Jean Bodin, na França do século XVI, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século XVII, mas também coincidem com os termos usados desde a Antiguidade grega para definir as formas de governo como o domínio do homem pelo homem – de um ou da minoria na monarquia e oligarquia, dos melhores ou da maioria, na aristocracia e democracia. (ARENDR, 1999, p. 32).

Ao enunciar tais formas de governo há muito conhecidas, a autora chama a atenção para uma forma de dominação em que um sistema intrincado de departamentos exerce algo como “o domínio de Ninguém”, chamado de burocracia.

Se o pensamento político tradicional define a tirania como governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então a burocracia, ou esse domínio de Ninguém, seria o mais tirânico de todos os meios de governo, pois não haveria a quem interpelar para que responda pelo que está sendo feito.

Para Arendt, a burocracia corresponde à forma mais social de governo, vinculada ao fenômeno do conformismo, que caracterizaria o último estágio da evolução moderna, no qual o governo de um só homem, que os antigos relacionavam à organização familiar, transforma-se na sociedade.

É este estado de coisas, que torna impossíveis a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que está entre as mais potentes causas da rebelde inquietude espraiada pelo mundo de hoje, da sua natureza caótica, bem como da sua perigosa tendência para escapar ao controle e agir desesperadamente. (ARENDR, 1999, p. 33).

Toda a tradição judaico-cristã e sua concepção da lei como imperativo, como mostra Arendt, confirma e reforça esse já antigo vocabulário. A filosofia e a ciência na modernidade parecem acreditar e aderir a essa tradição legal e política, e as descobertas de um instinto de dominação e de uma agressividade inatos nos animais humanos vêm a corroborar essas antigas crenças.

Isso se faz evidente nas palavras que J. S. Mill usa para caracterizar a lição da obediência como a primeira lição da civilização “dois estados das inclinações... um, o desejo de exercer poder sobre os outros; o outro, a falta de inclinação para sofrer o exercício do poder”, diz Arendt (1999, p. 33), que concebe a vontade de mandar e a vontade de obedecer psicologicamente interligadas.

Portanto, a transformação da ação, por definição imprevisível e irreversível, em comportamento, não somente previsível como manipulável, parece constituir um dos importantes componentes no processo de degradação da ação. Pois a sociedade, regida por normas e leis, exige de seus membros determinados comportamentos, tornando-se dessa forma um instrumento que impede a ação.

Hannah Arendt busca outro modelo na tradição, como a existência de uma outra tradição e de um outro vocabulário não menos antigos e dignos. Ela vê isso na cidade-estado ateniense e em sua Constituição enquanto isonomia, como também o vê na *civitas* romana, que não têm em mente um conceito de poder e de lei vinculado à relação de mando-obediência e que não tomam como sendo a mesma coisa o poder e o domínio, ou a lei e o mando.

Para Arendt os homens das revoluções do século XVIII buscam nesses exemplos, dessa outra tradição, modelos para a fundação que viessem a constituir.

“(...) uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, assentado no poder do povo, poria fim ao domínio do homem sobre o homem”. Esses homens viam no domínio do homem sobre o homem um governo “próprio de escravos.” (ARENDR, 1973, p. 117).

Porém, a autora não deixa de notar que eles ainda falam em obediência, acreditando e pregando uma obediência às leis e não mais aos homens. Pois nisso vê uma forma de falar sobre o apoio às leis consentidas pelos cidadãos.

Arendt afirma que esse apoio nunca é inquestionável, e referindo-se à segurança, tal apoio não pode alcançar a “obediência inquestionável”, que também um ato de violência pode impor, como a obediência obtida por um criminoso que, com auxílio de uma faca, pode “receber” a carteira de outra pessoa, ou roubar um banco com auxílio de armas.

Como indica, o poder sempre depende dos números, ao passo que a violência pode operar sem eles, assentando sobre implementos. Por isso, poder e violência não podem nunca ser o mesmo.

Numericamente, “o Todos contra um” é a forma extrema de poder, ao passo que a forma extrema de violência seria a do “um contra Todos”, que só é possível com o uso de instrumentos, de implementos. A autora vê no léxico da ciência política o reflexo da convicção de que o tema político mais importante vincula-se à questão da mera dominação, e por isso não ocorre, segundo ela, a distinção adequada entre “poder” (*power*), “vigor” (*strenght*), “força” (*force*), “autoridade”, e por fim, “violência”.

Dessa forma, poder, vigor, força, autoridade e violência não passam de simples palavras para indicar os meios pelos quais a dominação se exerce entre os homens, e são tomadas como sinônimos porque já exercem a mesma função, conclui.

Seria preciso que os assuntos públicos deixassem de ser reduzidos à questão do domínio para que as informações originais na esfera dos assuntos humanos aparecessem em sua autêntica diversidade. É a partir de tais considerações que Arendt tem por tarefa deslocar as palavras-chave da terminologia política, a fim de iluminar o estado da ciência política de seu tempo.

Ela opera um resgate etimológico, fenomenológico e existencialista a um só tempo, e capacitada pelo conjunto de grandes mestres que teve, a autora apresenta em tal distinção, parte de sua mais relevante e significativa contribuição ao pensamento político ocidental.

Tendo fundamentado sua tese em obras anteriores, Arendt concebe o poder como correspondendo à habilidade humana para agir conjuntamente, de modo que o poder nunca é propriedade de um indivíduo, o poder somente pertence a um grupo e continua existindo na medida em que o grupo se conserva unido. Afirma que o poder depende necessariamente do grupo, no qual se origina e pelo qual subsiste, concordando com a clássica sentença de Cícero “*potestas in populo*”, pois sem o povo não há poder.

Mas o uso corriqueiro desses termos leva a expressões como “homem poderoso” ou “personalidade poderosa”, o que certamente indica um uso metafórico para a palavra poder. Pois, para ela, nesse caso seria adequado falar em “vigor”, uma vez que este designa algo no singular, algo individual, próprio de uma pessoa ou objeto, pertencendo ao seu caráter e provando-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, sem deixar de ser essencialmente diferente delas.

Observa que até mesmo o vigor do indivíduo mais forte pode sempre ser sobrepujado pelos muitos, que podem entrar em acordo a fim de arruinar o vigor e sua independência e, é como ela mesma adverte: “É da natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual.” (ARENDR, 1999, p. 37).

A palavra força (*force*) é usada frequentemente como um sinônimo da violência, porém, a partir dessa adequação dos termos implementada pela autora, e de modo distinto de como o caracteriza Passerin D'Entreves, essa noção para Arendt deve reservar-se, na linguagem terminológica, às “forças da natureza” ou “força das circunstâncias” (*la force des choses*), ou seja, restringindo seu uso à indicação da “energia liberada por movimentos físicos ou sociais”.

A autoridade consiste, por sua vez, no reconhecimento inquestionável por aqueles que devem obedecer, sem uso de coerção nem de persuasão, podendo ser investida em pessoas, como a autoridade do pai ou do professor, em cargos, como no Senado romano, ou em postos hierárquicos da Igreja. Conservar a autoridade implica o respeito pela pessoa ou pelo cargo e por isso o maior inimigo da autoridade é o desprezo, diz Arendt.

A violência corresponde a um fenômeno de caráter experimental. Aproxima-se fenomenologicamente do vigor, tendo em vista que os implementos da violência são planejados e usados a fim de multiplicar o vigor natural, até que possa vir a substituí-lo efetivamente. Arendt chama a atenção para o fato de que tais distinções “difícilmente correspondem a compartimentos estanques no mundo real, do qual, são extraídas”. Desse modo, “o poder institucionalizado em comunidades organizadas frequentemente aparece sob a forma da autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e inquestionável; nenhuma sociedade poderia funcionar sem isso.” (ARENDR, 1999, p. 38).

Por isso, é mais que comum observar a combinação de violência e poder, sem que possamos encontrá-los facilmente em sua forma pura ou extrema. Ainda assim, não é possível reduzir autoridade, poder e violência a um único e mesmo fenômeno. Como também evidencia a perspectiva da noção de Estado presente em Passerin D'Entreves, que exige a articulação de seus três aspectos constituintes, a força, o poder e a autoridade, na percepção de um mesmo fenômeno.

É recorrente a equação entre poder e violência, principalmente ao analisar um dos casos especiais do poder, o de governo, tendo em vista que, tanto nas relações internacionais como nos assuntos domésticos, a violência aparece como último recurso a fim de conservar uma estrutura de poder contra contestadores individuais, o que leva a ver a violência como um pré-requisito do poder, e o poder, como mera fachada.

Evocando o fenômeno da revolução, Arendt quer ilustrar a lacuna que diagnostica entre a teoria e a realidade. Contra os teóricos da revolução, que vêem uma significativa diminuição das chances de revolução diante do aumento da capacidade de destruição das armas à disposição apenas de governos, ela refere-se às revoluções bem e mal sucedidas ocorridas nas primeiras sete décadas do século XX.

A pergunta, feita pela autora, é se seriam loucos os que se “levantaram contra uma disparidade tão esmagadora” e como explicar o sucesso, mesmo que temporário, de alguns exemplos? Arendt afirma que a lacuna entre os meios de violência que o Estado possui e tudo o que o povo

pode juntar por si mesmo, é sempre sinal de imensa disparidade e, por isso, as técnicas ainda melhores fariam pouca diferença.

Ela afirma que cartilhas “de como fazer uma revolução” baseiam-se na crença de que as revoluções são “feitas”, e isso é algo enganoso. Tais cartilhas ensinam um passo a passo, que vai da discordância à conspiração, e da resistência ao levante armado, mas sempre fundadas nessa crença na fabricação de realidades revolucionárias.

Para Arendt, num “conflito da violência contra a violência, a superioridade do governo tem sido sempre absoluta; mas esta superioridade dura apenas enquanto a estrutura de poder do governo está intacta.” (ARENDDT, 1999, p. 39). Ou seja, enquanto há obediência dos comandos e disposição ao uso de armas por parte das forças policiais ou do exercito.

Mas onde já não há obediência dos comandos, os meios de violência passam a ser inúteis e a questão desta obediência já não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião e pelo número dos que compartilham dessa opinião.

Dessa forma a situação pode mudar rapidamente, de modo que “não apenas a rebelião não é contida, mas as próprias armas mudam de mãos” (ARENDDT, 1973, p. 129), às vezes em poucas horas, como na então recente Revolução Húngara, ocorrida em 1956.

O que realmente importa é o poder por trás da violência. A lição das revoluções é que a obediência civil não passa de consentimento e manifestação externa de apoio, podendo romper-se de forma súbita e dramática.

Por isso, onde há desintegração do poder, há a possibilidade, mas não a necessidade, das revoluções. Mas a história mostra casos em que se permitiu a regimes totalmente sem poder que continuassem a existir por muito tempo, como bem nota a autora. E, se isso ocorreu, é porque ninguém se dispôs a testar seu vigor e revelar sua fraqueza e também porque há suficiente esperteza dos que assim agem, ao não se exporem em guerras e sofrerem derrotas.

Desse modo a desintegração do poder só se faz evidente diante do confronto direto, e ainda que o poder já esteja nas ruas, é necessário que homens preparados se associem e assumam a responsabilidade no momento devido. Arendt dá como exemplo o fenômeno da rebelião estudantil francesa, que de forma não-violenta, revela a vulnerabilidade de todo o sistema político que se desintegra diante dos estudantes.

Esses só queriam desafiar o sistema universitário e sem querer ou planejar, derrubaram a estrutura governamental de poder, porém não houve ninguém preparado para agarrar o poder e a responsabilidade que o acompanha.

#### **3.2.4. A VIOLÊNCIA NÃO PODE SER DERIVADA DO PODER**

Hannah Arendt afirma não ser possível existir um governo fundado exclusivamente nos meios de violência, pois até mesmo a dominação totalitária, instrumentalizada pela tortura, precisa de uma base de poder, constituída pela polícia secreta e por sua rede de informantes.

Para Arendt, “homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso.” (ARENDR, 1999, p. 40). Segundo suas perspectivas, conceitualmente, o poder é a essência do governo, não carecendo de justificação, pois é inerente à existência de comunidades políticas, e portanto, exige somente legitimidade. O poder existe a partir do momento em que as pessoas se unem e agem conjuntamente, mas a legitimidade desse poder vincula-se ao “estar junto inicial”. Desse modo, a legitimidade ao ser desafiada, “ampara-se a si mesma apelando para o passado”.

A violência, por sua vez, é instrumental, é somente um meio, dependendo assim da orientação e da justificação pelo fim que busca. Como diz Arendt, “aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada”. Nesse sentido, o poder, como “um fim em si mesmo”, não carece de justificação, ele é a própria essência de todo governo, mas não a

violência. A justificação remete sempre a um fim que está no futuro e a legitimidade ampara-se num encontro que esteve no passado, por isso “a violência pode ser justificável, mas nunca pode ser legítima”.

Toda justificação da violência perde em razoabilidade quanto mais distante no futuro estiver seu fim almejado, de modo que não está em questão o uso da violência em defesa própria, dado que neste caso o perigo se faz claro e presente, e assim “o fim que justifica os meios é imediato.” (ARENDR, 1999, p. 41).

Observa-se que poder e violência, apesar de serem fenômenos distintos, geralmente aparecem juntos, e onde quer que estejam combinados, o poder “é o fator primário e predominante”. No entanto, ao lidar com poder e violência em seu estado puro, a situação é bem diferente.

O exemplo que a autora utiliza é o conflito frontal entre os tanques russos e a resistência totalmente não-violenta do povo tcheco e, ali teriam se enfrentado poder e violência em seu estado puro. A violência não depende de números ou opiniões, mas de implementos, que amplificam e multiplicam o vigor humano, e por isso é capaz de destruir o poder, pois “do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência” (D’ENTREVES, 1962, p. 15).

Porém, não emerge da violência nenhum poder. É possível emergir o terror, “uma forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo poder, ao invés de abdicar, permanece com controle total.” (ARENDR, 1999, p. 42). O terror não é a violência, e sua eficiência depende da atomização social. É preciso desaparecer com toda forma de oposição organizada antes de liberar a plena força do terror.

Essa atomização social sustenta-se e se intensifica com os informantes do regime policial, que estão por toda parte. Esses informantes podem tornar-se onipresentes porque já não são agentes profissionais remunerados, podendo ser qualquer pessoa com quem se estabelece contato. Conforme essas teses de Arendt, o domínio pela pura violência decorre da desintegração do poder, que leva à sua substituição pela violência, que, por sua vez, resulta efetivamente em impotência.

Segundo Arendt, a marca da dominação totalitária, que se funda no terror e não na violência, como as tiranias e ditaduras estabelecidas, está no fato de investir contra seus amigos e apoiadores, temendo todo poder, até mesmo o poder de seus amigos. Para ela, “o ápice do terror é alcançado quando o Estado policial inicia a devoração de suas próprias crias, quando o executante de ontem torna-se a vítima de hoje.” (ARENDR, 1973, p. 137). Nesse momento desaparece o poder por completo.

É importante destacar que poder e violência não apenas não são o mesmo, como são efetivamente opostos, pois onde há o domínio absoluto de um, o outro não se faz presente. A violência aparece onde há riscos para o poder, mas por si mesma, ela leva ao desaparecimento do poder e é absolutamente incapaz de criá-lo.

Arendt denuncia a confiança de Hegel e Marx no poder da negação dialética, que postulavam um modo no qual os opostos não se destruíssem, mas pudessem desenvolver-se suavemente até sua transmutação de um no outro, transformando assim a violência em poder. Para ela essa crença está fundada num preconceito filosófico muito mais antigo, que vê o mal como um modo privativo do bem, de que o bem pode advir do mal, e que o mal seria “apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto”.

Ela afirma que tais opiniões são há muito veneradas, mas que especialmente hoje tornaram-se perigosas, pois podem inspirar a esperança e dissipar o medo, “uma confiança traiçoeira usada para dissipar um medo legítimo”, e “são opiniões compartilhadas por muitos que jamais ouviram falar em Hegel e em Marx.” (ARENDR, 1999, p. 44).

### **3.3. SOBRE TOTALITARISMO**

Os sistemas de governo totalitários, que existiram no mundo na primeira metade do século XX, motivaram a investigação de Hannah Arendt, que pergunta acerca da experiência básica na vida humana em comum que

teria inspirado as formas de governo totalitárias.

Sua perspectiva na investigação apontou para a possibilidade humana de se conhecer tal experiência, tendo em vista que tal fenômeno resulta de um planejamento humano a fim de responder a necessidades também humanas. O desenvolvimento do pensamento político arendtiano está baseado na ação humana, como procuramos mostrar até aqui e, desse modo, estariam implicados entre seus fundamentos a pluralidade e a liberdade.

O totalitarismo seria o oposto ao conceito de ação elaborado por Arendt, tendo em vista que tal sistema se opõe radicalmente à pluralidade.

De acordo com Arendt, o que o totalitarismo essencialmente é: um esforço para exercer a dominação total e demonstrar que 'tudo é possível' pela destruição da pluralidade e espontaneidade humana em todos os níveis, e banir tudo o que é humano e contingente para servir a uma ideologia determinista.<sup>36</sup>

A análise de Arendt vincula o totalitarismo à sociedade de massas, caracterizada pelo isolamento e pela solidão. Para ela o termo massa deve ser aplicado ao tratar de indivíduos que, seja pelo seu número, indiferença, ou pela mistura de ambos fatores, não se integram à sociedade dita organizada, baseada em interesses comuns, como sindicatos ou partidos.

Para ela o objetivo dos movimentos totalitários seria organizar as massas e não as classes. "Uma sociedade de massas não tem classe." O processo totalitário fundou-se em determinados passos, como acolher tais massas e oferecer-lhes um líder primeiramente, a seguir seria preciso o uso da propaganda e do terror.

O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo da ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder

---

<sup>36</sup> CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of political thought*, p.28 (According to Arendt, is what totalitarianism essentially is: an attempt to exercise total domination and demonstrate that 'everything is possible' by destroying human plurality and spontaneity at all levels, and ironig out all that is human and contingent to make it fit a determinist ideology) Tradução nossa.

invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade. (ARENDR, 1989, p. 387).

O totalitarismo apoiava-se na ideologia e no terror, como indica Arendt, em busca de alcançar o controle absoluto da sociedade usando da violência para debelar toda forma de oposição política.

### **3.3.1. A NOVIDADE TOTALITÁRIA**

Arendt vê no totalitarismo uma novidade, percebe a implementação de um corpo político original que consiste numa forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico.

A autora observa que até então ela nunca vira tal mistura em outras formas de domínio político. Conforme sua análise, a condição para o terror, que é a essência do governo totalitário, é o isolamento, pois o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns dos outros e uns contra os outros. O isolamento é, portanto, um fenômeno pré-totalitário.

Todo governo tirânico preocupou-se em provocar o isolamento, cortando os contatos políticos entre os homens. Decorre disso o fato de terem frustradas as suas capacidades humanas de ação e de poder, ou seja, o isolamento leva à impotência, pois homens isolados são impotentes por definição, na medida em que o poder ou a força sempre surgem quando os homens trabalham em conjunto. Diz Arendt: “O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias.” (ARENDR, 1989, p. 526).

O que se nota nas tiranias é que nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas, restando desse modo toda a esfera da vida privada, juntamente com as capacidades de sentir, inventar e pensar.

Diferente disso, e original, é o fato dos governos totalitários destruírem também a esfera da vida privada.

(...) o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e (...) destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade humana de agir. (ARENDT, 1989, p. 527).

O termo isolamento refere-se à esfera política, e no âmbito das relações sociais é chamado de solidão. Mas, como adverte a autora, isolamento e solidão são distintos. Pois é possível estar isolado – numa situação em que não é possível agir por não haver ninguém para agir em conjunto – sem estar solitário; assim como é possível estar solitário – numa situação em que, como pessoa, sente-se completamente abandonada por toda companhia humana – sem estar isolado.

O isolamento é um “impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída.” (ARENDT, 1989, p. 528). Porém, o isolamento, apesar de destruir o poder e a capacidade de agir, deixa intactas todas as atividades produtivas no homem, pois lhes são necessárias.

O homem, como *homo faber*, tende a isolar-se com o seu trabalho, ou seja, tende a deixar o terreno da política, isso porque a fabricação (*poiesis* = o ato de fazer coisas) é distinta da ação (*práxis*) e do mero trabalho, ela “sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns, não importa que seu trabalho seja um objeto de artesanato ou de arte.” (ARENDT, 1989, p. 528).

Mas, no isolamento, o homem permanece em contato com o mundo enquanto obra humana e isso é uma condição ainda suportável, segundo Arendt.

(...) somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável (ARENDT, 1989, p. 529).

Isso pode acontecer num mundo que tenha como principais valores os ditados pelo trabalho, ou seja, um mundo em que todas as atividades humanas venham a ser reduzidas ao trabalhar. Em tais condições, nas quais sobrevive apenas o esforço do trabalho, como o próprio esforço para se manter vivo, desaparece a relação com o mundo enquanto criação do homem.

Dessa forma, o homem isolado, sem lugar no terreno político da ação, vem a ser também abandonado pelo mundo das coisas, ao não ser mais reconhecido como *homo faber*, mas ser tratado como *animal laborans*, cujo necessário metabolismo com a natureza não vem a ser do interesse de ninguém e, assim, o isolamento se torna solidão.

### **3.3.2. SOLIDÃO E TERROR**

O isolamento restringe-se ao terreno político da vida, mas a solidão se refere à vida humana como um todo. Neste sentido o projeto de governo totalitário fez-se original, porque, além de destruir a esfera da vida pública e causar a impotência a partir do isolamento, destruiu a esfera da vida privada, baseando-se na solidão, na experiência de não mais pertencer ao mundo.

A tirania, que se baseia no isolamento, geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem, mas uma tirania que governasse “trabalhadores, nos moldes do domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária.” (ARENDDT, 1989, p. 529).

A solidão é o fundamento para o terror, e por isso ela é a essência do governo totalitário, além de ser, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas. Ela está intimamente ligada com o desarraigamento e com a superfluidade.

Esses fenômenos, o desarraigamento, que é um não ter raízes, e significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros, e a superfluidade, ou o ser supérfluo, que significa não pertencer ao mundo de forma alguma, atormentavam as massas modernas desde o começo da

Revolução Industrial. Eles tornaram-se cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século XIX e o colapso das instituições políticas e tradições sociais no século XX.

É possível perceber o desarraigamento sob a perspectiva de uma condição preliminar da superfluidade, tal como se observa no isolamento enquanto condição para a solidão. Tomada em sua essência, deixando de lado as suas recentes causas históricas e o seu novo papel na política, a solidão é simultaneamente contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais de toda vida humana.

### **3.3.3. O SENTIDO COMUM**

A experiência ordinária do mundo, que “nos é dado material e sensorialmente”, depende da pluralidade:

(...) depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e que controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. (ARENDR, 1989, p. 528).

E por isso, somente por termos um senso comum, um sentido comum partilhado com os outros homens, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata, aponta Arendt.

Porém, basta a simples lembrança de ter que deixar um dia este mundo comum, que continuará como antes sem a nossa continuidade, para se ter noção da solidão e da experiência de ser abandonado por tudo e por todos, como afirma Arendt em seu texto, no qual diz que solidão não é estar só, pois quem está desacompanhado está só, mas “a solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas.” (ARENDR, 1989, p. 529).

Quem está só pode estar ainda consigo mesmo, como num duplo, num dois-em-um que caracteriza o pensar, ao contrário da condição de solidão,

na qual se é de fato apenas um, abandonado por todos os outros. “Viver a sós pode levar à solidão; isso acontece quando, estando a sós, o meu próprio eu me abandona”.

Os homens, ao pensar, experimentam uma certa equivocidade em seu diálogo interior e silencioso consigo mesmos, e por isso necessitam da pluralidade e de um senso comum, a fim de regressarem univocamente, numa espécie de identidade que somente pode ser conferida pelos outros.

O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e o grande milagre salvador da companhia para os homens solitários é que os integra novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equívocos, e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única da pessoa impermutável. (ARENDR, 1989, p. 533).

Dessa forma, o isolamento, que podia ainda ser suportável, ao se converter em solidão passa a ser insuportável, a partir da perda da própria identidade, na qual não mais se pode confiar, estando abandonado por todos.

Assim o homem perderia a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos e também aquela confiança elementar no mundo que é exigida para se viver qualquer experiência: “O que torna a solidão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais.” (ARENDR, 1989, p. 534).

Segundo Arendt, a perda do próprio eu ocorre junto com a perda do mundo e seu significado de produção humana, e dessa forma não é mais possível pensar ou sentir, restando apenas a capacidade de raciocínio lógico, única que pode operar independente de um eu e de um mundo. Diz que “o eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo”.

Assim, na solidão, o que é evidente por si mesmo passa a ser produtivo, desenvolvendo suas próprias linhas que são compreendidas como pensamento.

### **3.3.4. A FRIA LÓGICA DAS IDÉIAS**

As advertências contra a solidão que Arendt evoca são de Lutero, para quem “deve haver um Deus porque o homem precisa de um ser em que possa confiar” e que afirmava não ser “bom que os homens estejam sós”, pois, para ele, “o homem solitário sempre deduz uma coisa da outra e sempre pensa o pior de tudo”.

O famoso extremismo dos movimentos totalitários consiste em pensar o pior, num processo de deduções orientado para as piores conclusões possíveis. Arendt afirma que os processos de pensamento caracterizados pela lógica exata e evidente por si mesma, da qual não resta escapatória, parecem ter algo a ver com a solidão: “O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não-totalitário é o fato de que a solidão passou a ser a experiência diária de massas cada vez maiores.” (ARENDR, 1989, p. 530).

O processo no qual o totalitarismo é capaz de envolver e organizar tais massas é, de certa forma, impiedoso, pois lhes inflige uma fuga suicida à realidade, e dessa forma as massas de homens isolados e solitários agarram-se à lógica das idéias, e numa espécie de coerção interna, numa rigorosa fuga de contradições, parecer ser possível confirmar a identidade de um homem independentemente de todo relacionamento com os outros.

A única capacidade do espírito humano que não precisa do eu nem dos outros nem do mundo para funcionar sem medo de errar, e que independe tanto da experiência como do pensamento, é a capacidade do raciocínio lógico, cuja premissa é aquilo que é evidente por si mesmo. (ARENDR, 1989, p. 529).

Desse modo os sistemas totalitários passam a administrar essas massas solitárias, utilizando da propaganda a fim de criar uma realidade falseada, e do terror, a fim de alcançar o domínio total. Arendt não deixa de evidenciar a possibilidade de tais sistemas retornarem aos palcos principais da política.

De fato, no mundo contemporâneo, as tendências ditas neonazistas têm crescido assustadoramente. Por outro lado, parece possível perguntar também se não seria o Liberalismo mundial uma outra espécie de sistema totalitário atualmente.

As questões abordadas por Arendt em sua obra indicam o totalitarismo como fenômeno de ruptura com a tradição, mas também apontam elementos dessa mesma tradição como fundamentos que possibilitam o surgimento dos sistemas totalitários. Nossa pesquisa tenta analisar esse nexo com a tradição a partir da relação estabelecida com Marx, conforme as perspectivas do pensamento arendtiano.

### **3.4. MARX E A DEGRADAÇÃO DA AÇÃO HUMANA**

Nossa pesquisa buscou até aqui os elementos do pensamento de Hannah Arendt que possibilitam a compreensão da degradação da ação em violência. Em sua obra a autora oferece subsídios para a perspectiva deste trabalho, de modo que tentamos aqui orientar nossas leituras em busca de tais elementos.

Suas formulações políticas evidenciam o caráter imprescindível da ação, vinculada à noção de liberdade. A investigação da violência e do totalitarismo decorre de elementos presentes em tais formulações, como a noção de poder e de política. Arendt vê a tradição do pensamento político ocidental iniciada nos ensinamentos de Platão e Aristóteles, e acredita que essa tradição chega a um fim com as teorias de Karl Marx.

O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo

comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas. (ARENDR, 1988, p. 43).

Considerando tal início dessa tradição na Antiguidade grega, seu fim estaria na declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estariam localizadas não fora dos assuntos humanos e de seu mundo comum, mas exatamente neles.

Para Marx a Filosofia e sua verdade só poderia se realizar na esfera do convívio, que ele chamou de sociedade, vinculada à emergência de 'homens socializados'.<sup>37</sup>

### 3.4.1. ELEMENTOS TOTALITÁRIOS NO MARXISMO

Arendt identifica Karl Marx com a tradição do pensamento Ocidental, como pertencente à tradição do pensamento político ocidental.

(...) O que é sério é que Marx (...) pertence claramente à tradição do pensamento político ocidental. O marxismo, como ideologia, é sem dúvida a única ligação que vincula a forma totalitária de governo diretamente à tradição; sem ele, as várias tentativas de deduzir o totalitarismo diretamente de alguma corrente da tradição ocidental não teriam sequer aparência de plausibilidade." (KMT a, p. 03)<sup>38</sup>

A autora, depois de publicar sua obra sobre o totalitarismo, elabora um projeto de pesquisa no qual se propõe verificar elementos totalitários no pensamento de Marx, visando com isso preencher lacunas metodológicas de suas investigações. Apesar do projeto de pesquisa ter sido aprovado, não foi

---

<sup>37</sup> *vergesellschaftete Menschen in* ARENDR, 1988, p. 44.

<sup>38</sup> DUARTE. pesquisou os textos dos Arquivos Arendt, mais especificamente no *container 71*, localizado na seção dos Manuscritos da Biblioteca do Congresso Norte-Americano, em Washington. Ele indica a existência de três versões de um texto a respeito do confronto entre Marx e a tradição do pensamento político ocidental, datados dos inícios dos anos cinquenta. Nos Papeis de Arendt, na mesma biblioteca, outro texto indicado refere-se a um projeto de pesquisa enviado a Guggenheim Foudation, *Project: Totalitarism Elements in Marxism*.

publicado nenhum material referindo-se a esse projeto que, no entanto, engendrou as reflexões presentes em suas obras seguintes: *Entre o Passado e o Futuro* e *A Condição Humana*.

A obra *Origens do Totalitarismo* consiste numa descrição analítica da novidade totalitária, porque considera a existência de uma brecha entre o evento totalitário enquanto tal e seus antecedentes históricos. Visto dessa forma, o totalitarismo consiste num evento político sem precedentes, possibilitando questionar o aparato conceitual da tradição do pensamento político Ocidental, ao apresentar uma forma de dominação até então desconhecida, e que já não pode ser compreensível a partir das veneráveis categorias dessa tradição.

Hannah Arendt observa que a uniformidade essencial dos modos políticos de vida e de governo já não ocorria, mesmo que o sentido de tal mudança ainda estivesse oculto. Segundo ela, “Nós vivemos cercados por uma mistura inextricável de tradições muito velhas, que já não compreendemos, e de experiências muito novas, que ainda não compreendemos.” (KMT b, p. 2b-3) *in*: DUARTE, 2000, p. 38.

Desse modo o totalitarismo impõe uma quebra radical em relação às instituições e ações políticas precedentes, questionando assim nossas categorias de pensamento e nossos critérios de julgamento moral, incapazes de compreendê-lo ou evitá-lo. Em seu livro *A Condição Humana*, Arendt inicia uma discussão crítica dos conceitos marxistas de “trabalho”, da “ação política” e de “história”.

Ela verifica uma marca do aprisionamento de Marx nas teias da tradição, especialmente na confusão ou indistinção entre as atividades do “trabalho” (*labor*) e da “fabricação” (*work*), bem como na compreensão marxista da “ação” política segundo os moldes da atividade da “fabricação”.

Em uma carta endereçada a G. Sholem, datada de 24 de julho de 1963, Arendt afirma que seu pensamento era vinculado à “tradição da filosofia alemã”, sem deixar de ressaltar que ela não pertencia às fileiras da intelectualidade alemã de esquerda. No entanto, com a era McCarthy nos EUA, o anticomunismo e a guerra vigentes, ela não se sente à vontade para

criticar o pensamento de Marx. (DUARTE, 2000, p. 47).

Ela reconhece que “tardamente” chegara a um entendimento da importância de Marx, porque antes do advento do nazismo ela não se interessava nem pela “história” nem pela “política”. Tanto o interesse quanto a peculiar compreensão da importância de Marx para a história e para a política constituíram-se no contexto da reflexão acerca das catástrofes políticas do século XX.

Tais catástrofes são o totalitarismo, a concepção da violência como o motor de uma história que os homens acreditam “fazer”, as sociedades de consumo de massa, a elevação do trabalho ao estatuto de principal atividade humana, o “desaparecimento da política” sob o peso das máquinas burocráticas de administração, figurando como indicadores de ressonância no pensamento de Marx segundo a interpretação da pensadora.

O problema enfrentado parece se constituir no fato de que se Marx não pode ser culpado pelo advento desta nova forma de governo, também não foi por acaso que o stalinismo assumiu o marxismo como sua ideologia oficial: “(...) acusar Marx de totalitarismo implica acusar a própria tradição ocidental de terminar necessariamente na monstruosidade desta nova forma de governo. Quem quer que toque em Marx toca a tradição do pensamento ocidental”.<sup>39</sup>

A crítica de Arendt ao pensamento de Marx não seguiu os cânones da interpretação estritamente acadêmica ou filológica. Sua atenção é concentrada em três conhecidas teses: “O trabalho (*labor*) é o Criador do Homem”, segundo expressão de Engels; “A violência é a parteira da história”; “Os filósofos até agora se resumiram a interpretar o mundo; cabe transformá-lo.”

Arendt reconhece em Marx o maior teórico da Modernidade, pois ele percebe o movimento de completa reversão do paradigma instaurado na Grécia antiga, que via na política e no exercício da liberdade o ápice da hierarquia das atividades humanas, ao passo que, o trabalho e a sujeição humana às necessidades da vida, eram vistos como os mais baixos graus.

Aristóteles podia ainda definir o humano no homem a partir de seu engajamento na forma de vida política propiciada pela *polis* grega, centrada no

---

<sup>39</sup>KMT a: 03

“discurso” e na “ação” entre “iguais” no espaço público, de modo que as atividades relativas à sobrevivência da espécie eram relegadas a esfera privada da economia escrava. Desde Aristóteles os gregos se atribuíam um exclusivo caráter humano devido à forma de vida desenvolvida por eles, na qual o discurso e a persuasão, e não a violência, eram os atributos supremos.

Marx, por sua vez, define o homem a partir da atividade pela qual este subsiste, suprindo suas “necessidades” vitais. Ele prevê que haverá uma sociedade totalmente “socializada”, na qual a política e o estado terão “desaparecido”, vindo a ser suprimidos pela mera “administração das coisas”.

Arendt nota que Marx não mais define o homem como o *animal rationale* ou *animal socialis* da tradição tomista, mas como *animal laborans*, um ser do trabalho e para o trabalho. Estreitamente relacionadas à emergência do trabalho, enquanto principal atividade humana, encontram-se a decadência do âmbito público e a perda de dignidade da atividade política.

Marx percebe as mudanças e as novas possibilidades advindas da revolução industrial, mas parece não ter percebido as dimensões catastróficas de tais mudanças. Para Arendt, o legado da tradição no pensamento de Marx consiste em sua confusão entre o trabalho e a fabricação, e em sua concepção da ação política e da história sob os moldes da fabricação, o que traria consequências práticas e teóricas demasiado problemáticas.

Hannah Arendt vê no conceito marxista de trabalho uma indistinção entre os atributos e propriedades próprios da atividade de fabricação. Em seu livro, *A Condição Humana*, ela indica como *Vita Activa* as três atividades humanas que considera fundamentais: trabalho, obra e ação, às quais correspondem condições básicas para a vida do homem na Terra.

Tal confusão entre trabalho e fabricação começa no mundo antigo, no desprezo que tinham por atividades relacionadas ao suprimento de necessidades vitais humanas, e se complementa com o caráter preponderante da distinção antiga entre os âmbitos público e privado da vida, no qual todas as atividades não relacionadas ao exercício da liberdade política são inferiores em relação à ação.

Platão e Aristóteles acentuam tal confusão ao subordinar também a própria ação política ao reino das “necessidades” que decorrem da vida dos homens em sociedade. A partir desses filósofos, apenas a contemplação (*Bios theoretikos*) é considerada realmente digna de interesse, tida como modo de vida livre, primeiramente na filosofia e depois na religião.

Na medida em que as atividades humanas passam a ser avaliadas à luz da experiência da contemplação, inverte-se também a ordem hierárquica pré-platônica, de modo que a fabricação assume o posto antes ocupado pela ação. Assim, a oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa* obscurece as distinções e articulações no âmbito da própria *vita activa*.

Na modernidade, outra inversão, a contemplação perde seu sentido, de modo que as atividades humanas passam a ocupar seu lugar na antiga escala tradicional, ainda que as distinções internas às próprias atividades do trabalho, da fabricação e da ação também se tivessem perdido. Porém, Arendt encontra, nas raízes etimológicas distintas, a pista para distinguir atividades com características fenomenológicas distintas: trabalhar e fabricar.

Em grego, *ponein* e *ergazesthai*, em latim, *laborare* e *facere* ou *fabricare*, em francês, *travailler* e *ouvrer*, em alemão, *arbeiten* e *werken* e, segundo a nota em que Arendt aponta tal distinção, “só os equivalentes do trabalho têm conotação de dor e de atribulação” (ARENDR, 2005, p. 38).

Para Arendt, é a linguagem, e são as experiências humanas fundamentais que existem por detrás da linguagem, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades.

Arendt vê o crescimento da obsolescência planejada no âmbito da produção contemporânea de bens, não por acaso chamados de bens de consumo, como a marca registrada da crescente transformação da fabricação em trabalho:

A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que a vida de seus

autores. A vida humana, na medida em que é a criadora do mundo, está empenhada em constante processo de reificação; e o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência neste mundo. (ARENDR, 2005, p. 108).

### 3.4.2. A ANALÍTICA DA ATIVIDADE HUMANA DO TRABALHO

A autora examina os aspectos fenomenológicos que distinguem as atividades humanas a partir de suas análises:

Em *A Condição Humana*, Arendt procede a uma analítica do ser-no-mundo de forte inspiração heideggeriana, em que o conceito de “natureza”, de uma “essência” ou de um *quid* do ser-humano, é recusado a fim de dar lugar a uma análise das três atividades básicas que articulam a ‘condição humana’ na Terra, a ‘ação’, a ‘fabricação’ e o ‘trabalho’. (DUARTE, 2000, p. 107).

A “condição humana não perfaz apenas as condições ativas nas quais a vida é possível, mas, também, os condicionamentos derivados daquelas mesmas atividades”, nota Duarte (2000, p. 88).

Arendt reflete sobre as atividades humanas do trabalho, da fabricação e da ação política concebendo-as como componentes estruturais da condição humana, discutindo-as tanto em seus traços fenomenológicos fundamentais quanto em relação ao significado que elas adquiriram em cada período ou época históricos. Assim, a Antiguidade grega vê como maior capacidade humana o falar, e como mais alta forma de vida humana, a da *polis*, que na fórmula aristotélica corresponde ao *zoon politikon* e *zoon lógon ekhon*.

Entre romanos e medievais o homem é definido como *animal rationale*. No começo da idade moderna era *homo faber*, até que, no século XIX, o homem é interpretado como *animal laborans*.

Em sua analítica a autora vê o trabalho como uma atividade vital desgastante, através da qual os homens se mantêm e reproduzem a própria

espécie. O trabalho não deixa produtos intactos atrás de si, ao contrário da fabricação, à qual se segue um produto cuja durabilidade sobrevém ao tempo de sua produção.

### **3.4.3. A ANALÍTICA DA ATIVIDADE HUMANA DA FABRICAÇÃO**

Para Arendt a fabricação é capaz de produzir um “mundo” estável de objetos e artefatos duráveis, enquanto a exploração da força de trabalho humana não diz respeito a qualidade ou ao caráter das coisas que produz, perdendo-se na manutenção do ciclo vital da humanidade. Afirma que Marx confere ao trabalho a produtividade própria da fabricação, falando do “*animal laborans*” em termos que são adequados ao “*homo faber*”.

Há uma contradição entre a definição marxista do trabalho como o metabolismo do homem com a natureza e a atribuição ao trabalho de um poder reificador voltado para a construção de um mundo estável. (ARENDR, 2005, p. 182).

As preocupações de Marx e Arendt também são distintas, pois enquanto ele se preocupa com a “alienação-de-si”, ela, por sua vez, preocupa-se com a “moderna alienação do homem em relação ao mundo”.

O conceito arendtiano de “mundo” refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados, “mundo” que não se confunde com a “Terra” ou com a “natureza”, concebidos como o terreno no qual os homens se movem.

O critério básico que confere significado à distinção arendtiana entre trabalho e fabricação é o “caráter mundano da coisa produzida - sua localização, função e a duração de sua permanência no mundo”.

A “obra de arte” pode figurar como melhor exemplo de fabricação. Para que o mundo se torne uma morada estável para os homens é preciso transcender os critérios da mera utilidade e necessidade, condição essencial

para que ele se torne palco para o aparecimento de palavras e atos humanos.

É preciso recusar o modelo e as máximas próprias da experiência da fabricação e do trabalho, bem como a mentalidade do *animal laborans* e do *homo faber* como paradigmas para compreender e exercitar as atividades políticas.

### **3.5.3. A AÇÃO POLÍTICA NO MODO DA FABRICAÇÃO**

A tese marxista de que “a violência é a parteira da história” afronta a concepção tradicional da violência como *ultima ratio* das relações políticas domésticas e internacionais, elevando-a a medida de efetividade de toda ação política e do próprio movimento da história. Marx ao enunciar que a violência revela o segredo da história e de seu movimento – a partir da luta de classes – opõe-se à definição de Aristóteles, segundo a qual o homem se define como *zoon politicon* e *zoon logon ekhon*, um ser político que trata os assuntos públicos por meio do discurso persuasivo.

Arendt acredita que a “glorificação da violência” contida na tese marxista afronta o primado tradicional do *logos*, porque a violência é de fato o único modo de ação humana que é mudo por definição, não sendo mediada nem operada através de palavras. Em todas as outras formas de ação, políticas ou não, agimos em discurso e nosso discurso é ação.

Assim, a tese marxista de que “a violência é a parteira da história” implica conceber o discurso não como revelação da verdade ou meio para atividade política, mas como uma função ideológica de ocultamento.

Para Arendt, o vínculo entre o totalitarismo stalinista e o pensamento de Marx parece estar na concepção da história como “produto” da ação humana consciente, o que equivale a pensar a ação política conforme os moldes da atividade da fabricação e da violência que lhe é inerente. Tal concepção da história como processo possível de ser desvendado e controlado pelos homens implica na substituição da pluralidade dos atores políticos e a imprevisibilidade de suas ações por uma forma planejada e instrumentalizada da fabricação.

Para Arendt, “após Hegel ter interpretado a história da humanidade, Marx esperava poder ‘transformar o mundo’, isto é, *fazer* o futuro da humanidade”. A acusação da pensadora acerca da violência no pensamento marxista situa-se no fato de a violência deixar de ser um meio para instrumentalizar toda a esfera da política, ordenada pela necessidade dos homens em agir e fabricar a história.

Dessa forma, o papel atribuído por Marx à violência obscurece a compreensão da história como um espaço aberto composto de eventos singulares e desprovido de qualquer fim, tanto no sentido teleológico quanto no de um término do próprio processo, quanto oculta, também, os traços fenomenológicos característicos da própria ação.

O pensamento de Hannah Arendt possibilita o entendimento do fenômeno da violência a partir de uma perspectiva política. Ela aborda as relações humanas fundamentais e suas possibilidades no mundo, ultrapassando o exame das instituições do poder e alcançando as dimensões da condição humana.

Sua obra vincula a ação e o poder, temas recorrentes em suas análises sobre o totalitarismo ou sobre a violência, que cronologicamente marcam períodos distintos em seu trabalho.

A partir da leitura desses temas, buscamos nesta pesquisa compreender a perspectiva da degradação da ação em violência, tentando reunir elementos que subsidiassem tal entendimento do pensamento de Arendt.

Ela formula sua concepção de ação política não-instrumental, não-teleológica, mas conseqüente e inspirada em princípios, uma ação consciente de seus riscos e implicações. Assim, sua noção de ação, enraizada na condição humana da pluralidade e vinculada à liberdade, fundamenta a possibilidade para o surgimento do poder.

Na medida em que essa possibilidade diminui, aumentam as possibilidades para o surgimento da violência. Porém, desde a antiguidade clássica a ação e suas propriedades constituem um problema para os pensadores.

A tradição vê na imprevisibilidade, inerente à ação, o seu pior defeito, e tenta encontrar um substituto para ela na esfera da fabricação, iniciando com isso a própria degradação da ação política em violência.

Investigando o pensamento de Marx, Arendt detecta na própria gênese da tradição do pensamento político Ocidental um temor e uma desconfiança vigorosos em relação aos efeitos imprevisíveis da liberdade humana.

A retomada dessa linha de tradição permite a Hannah Arendt romper o impasse da reflexão e do pensamento provocado pela ruptura entre o passado e o futuro, ensejando o reencontro de um velho / novo caminho para explicar e fundamentar as características da ação política.

Nosso trabalho configura uma tentativa de indicar os elementos do pensamento de Arendt que possibilitam o encontro com esse modo de compreender, que propõe explicar e fundamentar a ação política. Buscamos nisso ultrapassar a simples analítica da violência no mundo, visando alcançar também a esfera da condição humana, que exclui a violência de seus meios.

Relacionamos até aqui as leituras de Arendt ao pensamento de Alessandro Passerin D'Entreves, em busca de pontos de fundamentação, convergência e distanciamento entre as perspectivas desses dois autores.

Desse modo esperamos ter evidenciado a proximidade das perspectivas políticas desses pensadores, que se utilizam de recortes distintos na tradição do pensamento político ocidental, mas apresentam elementos constituintes para uma formulação política que tem na liberdade um fim.

#### 4. ANÁLISES FINAIS

No que tange ao pensamento e às perspectivas políticas de Hannah Arendt, esta tese buscou analisar e interpretar os elementos que mais se aproximam do que foi postulado pela teoria política de Alessandro Passerin D'Entreves, de modo que parece não restar muito a concluir além do que já foi apresentado na segunda parte deste trabalho, dedicado à leitura de Arendt.

Há, no entanto, um conjunto de reflexões acerca de D'Entreves e de sua singular inscrição no pensamento político do Ocidente, que passamos a indicar aqui.

Passerin D'Entreves conduz uma crítica ao positivismo jurídico e à sua pretensão de dar razão à experiência jurídica a partir de um ponto de vista particular: o da obrigação política.

As consequências que ele especifica, a partir da identificação da redução do direito à lei, ou seja, do legalismo jurídico, apontam o Direito, assim como Paolo Grossi ilustra em sua perspectiva no livro *Prima lezione di diritto*<sup>40</sup>, em nosso parecer, não distinta da passeriniana, como estranho à vida cotidiana, muitas vezes violador do justo, como no caso das leis raciais ou na tragédia perpetrada pelo Nazismo, em última análise como irracional, sobretudo, no momento em que considera válida uma lei moralmente iníqua.

Surgem as seguintes questões: a primeira é relativa à relação entre 'valor' e 'direito' e origina-se na crítica dirigida ao filósofo valedostano segundo a qual, na sua visão do Estado, a política se reduz à noção de força; a segunda questão diz respeito à "falha do direito positivo" colocado à frente da questão da obrigação política.

A perspectiva da obrigação política, realmente, permite a Passerin D'Entreves demonstrar que o direito positivo é inadequado para fornecer razões para a obediência às leis. Deste ponto de vista é significativo que um arquipositivista como Herbert Hart, em seu livro *O conceito de Direito*, tenha chegado nesse ponto às mesmas conclusões do filósofo valedostano,

---

<sup>40</sup> *Primeira Lição sobre Direito* - Tradução de Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

acolhendo, mesmo que com alguma reserva, a teoria do direito natural como deontologia. (TRINGALI, 2006, p. 178).

Por fim nos perguntamos como em Passerin D'Entreves a razão pode colher aquele 'mínimo de verdade incontestável' que constitui o direito natural.

Para enfrentar tais questões, é necessário pressupor que a liberdade de consciência ocupa um papel decisivo na teoria política e jurídica passeriniana. Ao que sabemos, a teoria da obrigação política, colocando em relevo o princípio de consciência e a discussão em torno dos valores ("a decisão espera no fim das contas a nós"), possibilita fundar um ordenamento jurídico que permite a mais ampla compatibilidade possível entre a liberdade moral do indivíduo e as exigências de legalidade próprias de um ordenamento estatal.

#### **4.1. A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA COMO PRESSUPOSTO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE PASSERIN D'ENTREVES**

Daquilo que foi exposto resulta que a obrigação jurídica se refere ao elemento formal da obrigação, enquanto a obrigação política se refere ao elemento que a contém. Ora, tal elemento que contém a obrigação constitui o conjunto dos princípios reguladores que inspiram o ordenamento jurídico e constituem a legitimidade de um dado ordenamento jurídico.

Disto se segue uma estreita correlação entre a obrigação política e a sociedade política, no sentido de que não pode existir nenhuma sociedade política sem obrigação política. De fato, sem obrigação política os membros de uma comunidade recairiam no "estado de natureza" teorizado por Hobbes.

O "estado de natureza" é caracterizado pela ausência de toda obrigação política, porque falta uma sociedade politicamente e juridicamente organizada. Esta foge daquele tipo de vínculo particular que é a obrigação política, pressupondo que o indivíduo seja já colocado em um contexto político e numa tradição cultural. (TRINGALI, 2006, p. 165).

Em Passerin D'Entreves a obrigação política, como categoria interpretativa da política, tem uma dimensão universal, no sentido que se refere a qualquer forma de poder político: da *polis* aristotélica, ao Estado absolutista; do Estado de Direito, à sociedade democrática.

Todavia, na história do pensamento jurídico-político moderno, como na história do Estado moderno, o qual nosso autor ilustrou na *Doutrina do Estado*, se realiza a conquista por parte dos indivíduos dos direitos fundamentais, das fundamentais liberdades políticas e religiosas, e das relativas garantias constitucionais consagradas pela Constituição.

Na história do pensamento político moderno, graças à reflexão de pensadores liberais como Montesquieu, Mallet Du Pan e Tocqueville, firmou-se um modelo de Estado que prevê no seu interior a existência de grupos sociais intermediários, juridicamente e politicamente organizados, que colocam limites formais, jurídicos e de conteúdos à atividade e à fundação do Estado. Tais realidades limitam a obrigação política e favorecem a liberdade dos cidadãos.

Assim é possível afirmar que na época moderna se assistiu a uma lenta, mas progressiva aquisição por parte do indivíduo da consciência de ser cidadão, não súdito: portanto, sujeito ativo da comunidade política. Isto se deve à decisiva conquista de liberdade de consciência do indivíduo.

Como vimos, para Passerin d'Entreves a liberdade de consciência do indivíduo constitui o pressuposto transcendental de qualquer liberdade do homem e de todas as liberdades fundamentais: da civil à política; das religiosas às culturais.

Deste ponto de vista o pressuposto fundamental da filosofia política de D'Entreves é a liberdade de consciência. A descoberta do homem como cidadão e não súdito escapa da descoberta da liberdade de consciência, que tem uma relação direta com o poder político, como vimos na primeira parte deste trabalho.

De fato, de um lado a consciência constitui o limite insuperável do poder do Estado, de outro condiciona o poder político no sentido de que a obrigação política dos cidadãos em relação ao Estado e em geral ao poder

político não é formal, pois com o “escrutínio moral”, o vínculo do cidadão com o poder político não é meramente exterior, mas requer sua adesão interior.

Por conseqüência, nos momentos de crise, quando surge o problema da objeção de consciência, como vimos, a consciência pode “corroborar” com o poder político e contribuir para modificar a sociedade civil. Isto indica, como sabemos, que para Passerin D’Entreves em ultima instância não se reduz a mera “força”.

A partir desta premissa, tomemos em consideração algumas observações que Danilo Castellano dirige à Passerin D’Entreves no livro *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*. Para Castellano, não é suficiente uma qualificação formal do poder para significar a sua natureza: “o poder, na verdade, mesmo se “qualificado” formalmente, continua poder; sua explicação regular e uniforme não possui o poder de mudar a natureza do poder que pode ser violência, mesmo se (e, às vezes, com maior razão se) exercido pelo Estado”.

E prossegue em nota “Discordamos, portanto, da análise de Alessandro Passerin D’Entreves, sobre a base na qual ele acreditava poder weberianamente operar uma triplíce classificação do fundamento do Estado moderno. Como sabemos, na verdade, o “poder” é uma categoria mais ampla que “força”, a qual, além disso, sobretudo no setor social e político, representa uma categoria moral, como o restante da esfera individual.” (CASTELLANO, 2007, p.155).

Para Castellano, Passerin D’Entreves, na trilha de Max Weber, concebe o poder político como força. Significativamente escreve em referência ao filósofo valedostano:

abandona-se, portanto, a difusa convicção segundo a qual “a relação política é uma relação de força”, entendendo a força weberiana, isto é, como poder de atuar, no âmbito de uma determinada ação social, a própria vontade particular, ainda que contra uma eventual resistência e fazendo-se abstração de toda consideração das razões de tal capacidade. (CASTELLANO, 2007, p. 18).

Tais observações nos colocam diante da questão relativa às relações entre política e Direito em Passerin D'Entreves. Convocando as exemplificações passerinianas mantidas para ilustrar o conceito de “força”, a “força” exercida pelo policial não é diversa moralmente da do bandido só porque o policial age segundo determinadas regras e procedimentos, ou seja, mediante o Direito. O Direito por si não possui uma dimensão axiológica.

Antes, o próprio D'Entreves elucida como o próprio Direito pode se prestar à violação da justiça e de todo valor. No lugar do policial inglês podemos nos ver diante de um outro homem que, vestindo um uniforme, exerce a força em virtude do direito: é o caso do oficial nazista.

Este é um argumento a provar que o Direito, porque é tal, vale dizer, porque responde à interrogação *quid ius?*, não pode prescindir de uma dimensão axiológica, de uma referência aos valores e às perspectivas a partir das quais eles se inscrevem na realidade política.

Os comandos do oficial nazista, relativamente àquilo que prescrevem, não se distinguem moralmente daqueles do bandido. Antes, o legalismo pode cometer (legalmente) a injustiça mais absoluta:

Pilatos ligará para sempre seu nome à denegada justiça, porque pilatesco, desde então e para sempre, será chamado o juízo formalisticamente legal, mas na substância violador do justo. (GENTILE *apud* TRINGALI, 2006, p. 178).

Todavia, entre a força como arbítrio e a força legalizada, permanece uma diferença, que para o filósofo valedostano é essencial para entender o fenômeno político. A diferença está no fato que o bandido age fora de todo contexto normativo, enquanto o oficial age no interior de um sistema jurídico: o bandido age arbitrariamente, o homem de uniforme, legalmente, melhor dizendo, em respeito a regras que não foram colocadas por ele.

No primeiro caso se obedece porque forçado: não se pode falar de obrigação política, mas de constrangimento. No segundo caso a obrigação política deriva unicamente do temor da sanção e a obediência está ligada unicamente ao fato que uma norma é posta e é válida, não mais em referência ao seu conteúdo.

## 4.2. À GUIA DE CONCLUSÃO

Alguns aspectos conclusivos buscam complementar a apresentação feita neste trabalho, a partir do encontro de dois importantes pensadores políticos do século passado, que de algum modo têm em comum seus conceitos e perspectivas, aqui invocados e dispostos no propósito de pensar a política contra a violência.

Ambos refletiram a partir de experiências tornadas efetivas pela política no século XX e suas análises parecem indicar uma urgência em resgatar os vínculos entre a liberdade e a política, de modo que a humanidade possa vir a tomar para si as responsabilidades por sua autodeterminação. Essa é a razão pela qual este trabalho se empenha em buscar uma conexão desses autores, que podem enriquecer muito os debates contemporâneos, principalmente na Filosofia Política.

A obra de Hannah Arendt se consagra como uma espécie de paradigma da política concebida como fenômeno distinto da violência e, como indicamos desde o início deste trabalho, essa autora reconhece no pensamento de Alessandro Passerin D'Entreves o registro singular de uma teoria política com a qual poderia cotejar suas próprias ideias políticas, apesar do uso restrito que faz da mesma.

Não concordo com a leitura de Arendt que vê, ao final, um tipo de violência mitigada na noção de força postulada por D'Entreves. Certamente há muito ainda a ser percorrido na obra desses autores, com maior rigor e paciência, pois nosso recorte nesta tese foi o mais pontual possível, todavia, esperamos poder colaborar com outros pesquisadores que queiram percorrer essas vias da Filosofia Política Contemporânea, a partir do material trabalhado e aqui apresentado.

O modo como esses autores distinguem o conceito e a fundamentação das noções de liberdade, consenso, democracia e república é outro tema para dar continuidade à pesquisa e demarcar com maior precisão as divergências e distinções entre eles, porém, essa tarefa ficará para outro trabalho.

## 5. REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco, 2005.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

ALEGRITTI, Pablo. *O Clã Secreto de Hitler: uma conspiração de séculos em torno de uma linhagem sagrada*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed. Planeta, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 1997.

ARENDT, Hannah. [1969]. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. [1963]. *Da Revolução*. Trad. Fernando D. Vieira. Brasília: UnB, São Paulo: Ed. Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. [1951]. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989

\_\_\_\_\_. [1968]. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Ana Luisa Faria. Lisboa: Ed. Relógio d'Água, 1991.

\_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito*. Trad. Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. [1969]. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

\_\_\_\_\_. [1964]. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 2003 a.

ARENDT, Hannah. [1954]. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. B. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2003 b.

\_\_\_\_\_. *O Que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 a.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004 b.

\_\_\_\_\_. [1958]. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 10 ed., 2005.

\_\_\_\_\_. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

\_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. (ensaios 1930-1954) Org. Jerome Khon. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 2008 a.

BAGGIO, Antonio Maria. *O Princípio Esquecido – 1*. Trad. Durval Cordas. São Paulo: Ed. Cidade Nova, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Princípio Esquecido – 2: exigências, recursos e definições da fraternidade na política*. Trad. Durval Cordas. São Paulo: Ed. Cidade Nova, 2009.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Teoria das Formas de Governo*. Trad. Sergio Bath. 10 ed. Brasília: UnB, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Poder*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

CASTELLANO, Danilo. *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

\_\_\_\_\_. *La Verità della Politica*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.

CHATELET, François et alii. *História das ideias Políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

D'ENTREVES, Alessandro Passerin. *La Dottrina del Diritto Naturale*. Milão: Edizioni di Comunità, 1962.

\_\_\_\_\_. *La Dottrina Dello Stato: elementi di analisi e di interpretazioni*. 2 ed. Torino: Ratero, 1967.

\_\_\_\_\_. *The Notion of State: an introduction to Political Theory*. London: Oxford University Press, 1967 a.

\_\_\_\_\_. *Per la Storia del Pensiero Politico Medievale: pagine sparse*. Turim: Giappichelli, 1970.

\_\_\_\_\_. *Obbedienza e resistenza in una società democratica*. Milano: Edizioni di Comunità, 1971.

\_\_\_\_\_. *Il Palchetto Assegnato Agli Statisti e Altri Scritti di Varia Politica*. Milão: Franco Angeli, 1979.

D'ENTREVES, Alessandro Passerin *Saggi di Storia del Pensiero Politico: dall medioevo alla società contemporanea*. A cura di G. m. Bravo. Milão: Franco Angeli, 1992.

\_\_\_\_\_. *La Noción de Estado: una introducción a la Teoría Política*. Trad. A Fernandez-Galiano. Barcelona: Ariel, 2001.

D'ENTREVES, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Nova Iorque: Routledge: 1994.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FREIRE, Paulo. *Política e Educação*. 5 ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2001.

GANDHI, Mahatma K. *Gandhi's Autobiography: The story of my experiments with truth*. Washington: Public Affairs Press, 1948.

GROSSI, Paolo. *Primeira Lição sobre Direito* – Trad. de Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

GUSMÃO, Paulo Dourado. *Filosofia do Direito*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2004.

HART, H. L. A. *The concept of law*. Oxford: Clarendon Press., 1961.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin, 1968.

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt, life is a narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LOCKE, John. *Two treatises of government*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe e Dez Cartas*. Trad. Sérgio Bath. 3 ed. Brasília: UnB, 1999.

\_\_\_\_\_. *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 5

ed. Brasília: UnB, 2008.

MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Minas Gerais: UFMG, 2003.

NADER, Ricardo. *Filosofia do Direito*. 12 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2002.

ORTEGA, Francisco. *Para Uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 11 ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Unicamp, 2003.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Millor Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

SUAREZ, Francisco. *De Legibus: livro I – da lei em geral*. Trad. Luis Cerqueira. Lousã: Tribuna, 2004.

TRINGALI, Massimo. *Alessandro Passerin D'Entreves: profilo di un pensiero*. Aosta: Le Chateau Edizioni, 2002.

\_\_\_\_\_. *L'obbligazione politica in Alessandro Passerin D'Entreves*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006.

YOUNG-BRUHEL, Elisabeth. *Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antonio Transito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

## ARTIGOS E PERIÓDICOS

D'ENTREVES, Alessandro Passerin. *Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, VIII, 1928, fasc. 1, p. 25-30.

LYONS, David. *Moral judgment, historical reality, and civil disobedience*. *Philosophy & Public Affairs*, v. XXVII, n. 1, winter 1998, p. 31-49.

## MONOGRAFIAS E TESES

ALMEIDA, Rafael Salatini. *RELAÇÕES INTERNACIONAIS NA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA (Séculos XVI – XVIII)*. 2009. 221 p. Tese (Doutorado em Ciência Política) Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.

ALVES, Hélio Ricardo do Couto. *Obrigação Política e Coopera o*. 2006. 114 p. Tese (Doutorado em Ciência Política). Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2004.

## REFERÊNCIAS ELETR NICAS

<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>, acessado em 23/8/2010.

<http://plato.stanford.edu/entries/political-obligation/>, acessado em 22/8/2010.

<http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&langpair=en|pt&u=http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/y67xan3.html>, acessado em 22/8/2010.

<http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&langpair=en|pt&u=http://www.iep.utm.edu/poli-obl/> acessado em 22/8/2010.

<http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&langpair=en|pt&u=http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/green/obligation.pdf>, acessado em 22/8/2010.

<http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&langpair=en|pt&u=http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliVane.htm>, acessado em 22/8/2010.

<http://www.radioradicale.it/obiezione-opzione-impostazione-di-coscienza>, acessado em 22/8/2010.

<http://br.monografias.com/trabalhos905/teoria-elites-elitismo/teoria-elites-ELITISMO2.shtml> acessado em 25/8/2010.

<http://www.hottopos.com/videtur14/paulo2.htm> acessado em 29/7/2010.

<http://www.constitution.org/il/2ndtreat.htm> acessado em 20/3/2010.

<http://thoreau.eserver.org/civil.html>, acessado em 20/3/2010.

[www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm), acessado em 23/5/2009.

<http://www.scribd.com/doc/6202093/Dicionario-de-Politica-Norberto-Bobbio>, acessado em 14/4/2009.

file:///Lenin/Rede Local/Equipe/Michele/MONTESQUIEU - O Espírito das Leis2.txt, acessado em 29/11/2009.

<http://www.constitution.org/cm/sol.htm>, acessado em 29/11/2009.

<http://www.tocqueville.org/chap5.htm>, acessado em 11/10/2009.

<http://www.arqnet.pt/portal/teoria/burke.html>, acessado em 11/10/2009.

<http://www.alincoln-library.com/abraham-lincoln.shtml>, acessado em 10/10/2009.

[http://openlibrary.org/books/OL6687108M/Del\\_derecho\\_de\\_la\\_ guerra\\_y\\_de\\_la\\_paz\\_de\\_Hugo\\_Grocio](http://openlibrary.org/books/OL6687108M/Del_derecho_de_la_ guerra_y_de_la_paz_de_Hugo_Grocio), acessado em 17/9/2009.

<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=98066138>, acessado 15/9/2009.